

الفكرُ السياسيّ في الإسلام

المبادِئ والأُطر العامّة

عبّاس عميد زَنْجاني

تعريب: ضياء الدين الخزرجي



مكتبة
مؤمن قريش
لو وضع ايمان أبي طالب في كفة ميزان وايمان هذا الخلق
في الكفة الاخرى لرجح ايمانه .
الامام الصادق (ع)
moamenquraish.blogspot.com

عبّاس عميد زَنْجَاني

وِلد عباس علي عميد زنجاني في الثلاثين من آذار من عام ١٩٣٧م (١٠فروردين، عام ١٣١٦)، في مدينة زنجان الإيرانية، وتلقى علومه الأولية فيها، ثم التحق بالحوزة العلمية وصب جهوده العلمية على دراسة الفقه والقانون، ونال شهادة الدكتوراه عام ١٩٨٧م. وبعدها بدأ بالتدريس في جامعة طهران وغيرها من الجامعات الإيرانية، وتولى رئاسة جامعة طهران عام ٢٠٠٥ بعد سبع وعشرين سنة من التدريس فيها. له عدد كبير من الأعمال العلمية كدراسات نشرت في المجلات العلمية أو كتب مستقلة، من أعماله:

- بازشناسی جنبه هاى تجاوز و دفاع (إعادة النظر في قضايا الدفاع والهجوم).
- فقه سياسي (الفقه السياسي)
- مباني و روشهاي تفسير قرآن (تفسير القرآن الكريم مبادئه ومناهجه)
- مديريت جنگ يا فرماندهی از ديدگاه نهج البلاغه (إدارة الحرب والقيادة في نهج البلاغة)
- حقــوق بين المــللي از ديــدگاه اسلام (القانون الدولي في الإسلام)
- قواعد فقه (قواعد الفقه مقارناً بالقانون الوضعي)
- مبانى انديشه سياسى اسلام (هذا الكتاب)

الفكر السياسي في الإسلام

الفكر السياسي في الإسلام

المبادئ والأطر العامة

عباس علي عميد زنجاني

الفكر السياسي في الإسلام

المبادئ والأطر العامة

تعريب

ضياء الدين الخزرجي



المؤلف: عباس علي عميد زنجاني
الكتاب: الفكر السياسي في الإسلام المبادئ والأطر العامة
الترجمة: ضياء الدين الخزرجي
المراجعة والتقويم: فريق مركز الحضارة
الإخراج: محمد حمدان
تصميم الغلاف: حسين موسى
الطبعة الأولى: بيروت، 2010

ISBN: 978-9953-538-29-7

Political thought in Islam:
Principeles and general frame works

«الآراء الواردة في هذا الكتاب لا تعبّر بالضرورة
عن قناعات واتجاهات مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي»



مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي

Center of civilization
for the development of Islamic thought

بناية الصبّاح - شارع السفارات - بئر حسن - بيروت
هاتف: 826233 (9611) - فاكس: 820387 (9611)
Info@hadaraweb.com
www.hadaraweb.com

الفهرس

الفهرس	5
كلمة المركز	9
التمهيد	11
المقدمة	15
دعوات إلى بيان الفكر السياسي في الإسلام	15
الفصل الأول: في الكليات	21
المبحث الأول: مسائل الفكر السياسي	21
المبحث الثاني: تمايز عناوين البحوث والدراسات وافتراقها	26
المبحث الثالث: أهداف البحث وأساليبه	30
المبحث الرابع: تعاريف وأساليب في معرفة الفكر السياسي	34
المبحث الخامس: أسلوب تحليل الظواهر السياسية	39
المبحث السادس: الإسلام والفكر السياسي	42
المبحث السابع: الفكر، النظرية، والفرضية السياسية	50
تعريف وتقسيم آخر للأفكار السياسية	53

المبحث الثامن: تقييم النظريات السياسية التجريبية 56

المبحث التاسع: أساليب معرفة الأفكار السياسية 60

المبحث العاشر: المنهج الوضعي «Positivism» 64

الفصل الثاني: الدين والسياسة 69

المبحث الأول: العرض التاريخي للعلمانية 69

المبحث الثاني: نظرة حول علاقة الدين بالسياسة 77

المبحث الثالث: التلازم المفهومي بين الدين والسياسة 85

المبحث الرابع: الأهداف السياسية للدين ورسالة الأنبياء 90

المبحث الخامس: السياسة في المنظار الديني هدف أم وسيلة 98

المبحث السادس: الإنسان والسياسة 100

الفصل الثالث: رحلة في الأفكار السياسية 105

المبحث الأول: قراءة في الفكر السياسي الغربي 105

المبحث الثاني: تاريخ الفكر السياسي في ثورات الأنبياء .. 139

الفصل الرابع: الفلسفة السياسية في الإسلام 155

المبحث الأول: تشكيل الفلسفة السياسية 155

المبحث الثاني: مجموعة عناصر الفكر السياسي جزء من الإسلام الكل 159

المبحث الثالث: أُسس الفلسفة السياسية في الإسلام 174

التحولات السياسية في نظر الفارابي 236

الفلسفة السياسية أو الأخلاق السياسية 254

التحوّل الباطني في الفكر الجديد للغزالي 255

تقارن الأفكار في عصر الغزالي 264
تشكيلة الفكر السياسي للغزالي 268
فصل السياسة الحقيقي عن الدين 270
ضرورة المداهنة السياسية 274
الغزالي والسياسات الظالمة 275
العامل الأساس في فساد السلاطين 276
ضرورة الدولة والتشكيلات السياسية 277
الغزالي والفقه السياسي 279
أُطروحة ولاية الفقيه في نظر الغزالي 280
السياسة الممدوحة والسياسة المذمومة 282
العزلة هي نوع من التحدي والمواجهة السلبية 283
أُصول فن السياسة أو الأخلاق وقواعدهما السياسية 285
فلسفة الانزواء والعزلة السياسية 287
السلام العام أو محاربة الفساد 289
الغزالي والحرب 292
الفصل الخامس: الفكر السياسي في النصوص والمصادر الإسلامية 293
المبحث الأول: مصادر استخراج الفكر السياسي في الإسلام 293
المبحث الثاني: مباني الفكر السياسي في القرآن 297
المبحث الثالث: قراءة الأفكار السياسية في الروايات 337
المبحث الرابع: حول الأفكار السياسية في نهج البلاغة ... 359

المبحث الخامس: نظرة موجزة حول المواضع السياسية للأئمة (ع) 384

أضواء في السيرة السياسية للأئمة (ع) 388

الأُصول العامة في المواقف السياسية للأئمة (ع) 391

الفصل السادس: القدرة السياسية والتوسعة 395

المبحث الأول: القدرة السياسية ودورها الأساس في الفكر السياسي في الإسلام 395

المبحث الثاني: أرضية تشكيل القدرة السياسية وعواملها 401

المبحث الثالث: أهمية التوسعة السياسية في الفكر السياسي الإسلامي 413

الفصل السابع: قضايا حقوق الإنسان في الفكر السياسي الإسلامي 433

المبحث الأول: السبق التاريخي لحقوق الإنسان في الإسلام 433

المبحث الثاني: العزّة والكرامة وشرف الإنسان 452

المبحث الثالث: حقّ المساواة بين البشر 460

المبحث الرابع: توفير الأمن العام 469

المبحث الخامس: حدود الحريات الأساسية 474

المبحث السادس: أهمية الحقوق العامة 480

الفصل الثامن: نتائج البحث 487

قائمة المصادر 495

القسم الأول: المصادر الفارسية 495

القسم الثاني: المصادر العربية 513

القسم الثالث: المصادر الإنجليزية 517

بِسۡمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحۡمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ

كلمة المركز

إنّ أقلّ ما يقال في العلاقة بين الشأنين الدينيّ والسياسيّ، هو: إنّ الرأي الأكثر قبولاً وانتشاراً بين مفكّري الإسلام وعلمائه هو الرأي القائل بوجود علاقة بين الشأنين الديني والسياسي. ومن هنا، عُدّ أمثال علي عبد الرازق أفراداً غرّدوا خارج سربهم، وصدرت في حقّهم مواقف تتراوح بين الإدانة والنقاش. ومن هنا، أيضاً نعى آخرون على الرؤية العلمانيّة بأنها لا تنسجم مع النظرة الإسلامية إلى الحياة والمجتمع، وعدّت العلمانية محاولةً لإخراج الدين الإسلامي من ساحة الاجتماع والحياة العامّة وخنقه في حصار المسجد وحياة الفرد.

وقد تأكّدت أهمية البحث حول الفكر السياسي في الإسلام، مع انتصار الثورة الإسلامية في إيران، ومع تصاعد الدعوة إلى إحياء التجربة الإسلامية في الحكم بعدما انحسرت مثل هذه التجربة لصالح التيارات التي تستوحي فكرها السياسي من محلّ آخر من خارج

النصّ الدينيّ. ولا يمثّل النص الديني إلا مفردات أخلاقيّة تُستخدَم للبركة فحسب.

وفي هذا الكتاب، يحاول الدكتور **عباس عميد زنجاني** الرجوع إلى النصوص الدينية في محاولة منه لاستخراج موقف إسلامي من الشأن السياسي على مستوى الكليات والكبريات والمبادئ العامة. وينطلق الكاتب في دراسته هذه من مقولة التدخل الإسلامي في الشأن السياسي، رغم أنه يحاول إثبات هذه الفكرة ولا يتعامل معها كمسلمة لا تقبل النقاش. ويعالج عددا من الموضوعات ذات الصلة بدءا من المقارنة بالفكر السياسي الغربي إلى محاولة استخراج القيم السياسية والقواعد العامة الناظمة للعمل السياسي من القرآن ومن الروايات المنقولة عن النبيّ (ص) ومن لحقه من صحابته وأهل بيته.

وإنّ مركز الحضارة إذ يقدّم على نشر الكتاب يأمل أن يجد فيه القارئ العربي إضافة تستحقّ الجهد المبذول في ترجمته ونشره.

مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي

التمهيد

أدّى انتصار الثورة الإسلامية وعظمة إنجازها إلى تغيير هامٍّ، وتحوُّل كبير في المجتمع الإيراني خصوصاً، والعالم الإسلامي عموماً.

ولو أردنا تحليل ذلك التحول والتغيير الذي أوجدته الثورة الإسلامية في المجالات الفكرية، وتطوير الأفكار الدينية والاجتماعية والسياسية، لوجدنا أنّ من أبرز مظاهرها، امتلاكَها فكراً ومحتوى سياسياً أصيلاً. فلقد كان انتصار الثورة الإسلامية، وقيام الدولة الإسلامية في إيران، عاملين أساسين في تأسيس هذا البحث والدراسة، لمعرفة المباني الفكرية والسياسية في الإسلام.

وهذا ما دعا الباحثين والمفكرين الغربيين أيضاً إلى تكريس أبحاثهم حول هذه الظاهرة الجديدة. فعلى رغم التمهيدات المسبقة في المجتمعات الغربية والمتطورة في القرن العشرين، والتقنية الحديثة والتطور العلمي والتكنولوجي، واعتماد العلم والفلسفة السياسية في الغرب لفصل الدين عن السياسة، ساد الاعتقاد في الغرب أن الدين غير السياسة، وأنهما أمران مختلفان. بل يعتقد البعض أنهما أمران متضادّان، ويعتقد آخرون أنّ الإنسانوية (Humanism)، والعلمانية

(Secularism) والعقلانية (Rationalism) هي أساس الحكومات المادية واللادينية.

فكيف يمكن أن تقام في مثل أجواء هذا الاعتقاد دولةٌ تقع في أبعد نقطة من خارطة العالم السياسي، تنتهج الدين أسلوباً لها، وتدعو إلى وحدة الخطاب السياسي في العالم، وعدم فصل الدين عن الدولة، في ظلّ ظروف مادية بحتة، وأمامَ أزمة خطيرة يعيشها العالم أجمع، رغم الخطط المتطورة الموضوعة للتنمية (Development) والحداثة والتجدُّد (Modernism)، التي هي بعيدة كلِّ البعد عن القيم والمبادئ الدينية والأخلاقية؟!

وكيف يمكن لهذه الثورة الجديدة أن تشقَّ طريقها، وتكون نموذجاً للاقتداء، ولصياغة مفاهيمَ وتعاريفَ جديدةٍ لإدارة المجتمعات البشرية ورقيّها، في ظلّ النظام العالمي الماديِّ الراهن؟!

لقد فتحت هذه التساؤلاتُ ونظائرها فصولاً جديدة ومتنوعة في مراكز الدراسات والبحوث الإيرانية، وفي الجامعات العالمية المعروفة في الدول الأُوروبية والأمريكية، لدراسة المباني الفكرية والسياسية في الإسلام؛ ومنها أُطروحة التشيُّع في مجال الفكر والسياسة، وإعطاء الأنموذج الحضاري الأمثل في مشروع الدولة الإسلامية ومعطياتها الجديدة، ومن ثمّ تقديم التوصيات إلى السياسيين المعنيين بهذه البحوث لاتخاذ القرارات المناسبة تجاهها.

2لقد اهتمَّ كثير من مراكز الدراسات والبحوث، بسبب تأثرها بواقع الثورة الإسلامية، بتحليل مباني الفكر السياسي في الإسلام. ومن بين تلك المراكز، مركز الدراسات والبحوث العلمية في إيران، والمعاهد والجامعات فيها، وفي وبعض البلدان المجاورة والدول الإسلامية. ولم يكد يتجاوز عمرُ تلك الدراسات والأبحاث الفكرية والسياسية والدينية والنظريات المعنية بأمر قيام الدولة الإسلامية عقداً

ونصفاً من الزمن، حتى أخذت السياسات الأُوروبية تنتقص من قدر البلدان الإسلامية، وذلك على ضوء التحولات الجارية في أُوروبا، مستخدمة أساليب الخصومة والعداء، بشنّها هجوماً سياسياً واسعاً وعنيفاً، لضرب البنى التحتية لاقتصاد الدول الإسلامية، وتحطيم مؤسساتها، رافعة شعار فصل الدين عن السياسة.

وظهرت مدارسٌ فكريةٌ متطورة فتحت لها آفاقاً واسعة في الفكر والمعرفة، وفي مواجهة التيارات الفكرية الإلحادية المتخلفة والمنهزمين المندحرين الذين عجزوا عن مواجهة التحدِّي الغربي السافر، وكذا المتغربين الذين سلّموا بكل ما يمليه عليهم الغرب من أفكار حتى لو كانت ساذجة. فقدمت هذه المدارس الفكرية الجديدة أُطروحات وأبحاثاً في الثورة الإسلامية ومعطياتها، وظهرت رموز فكرية وعلمية بارزة في هذا الاتجاه منها: آية الله النائيني والميرزا النوري في ثورة المشروطة، وآية الله المدرس في فترة حكم رضا خان.

ولا يمكن إنكار هذه الحقيقة، وهي ظهور ثورة علمية منسجمة وواسعة قبل انتصار الثورة الإسلامية في إيران، كان سببها الإحساس الشديد بضرورة هذه الدراسات والأبحاث. ولكن، لم يكن هناك ضرورة وهدف من عرضها، بسبب فقدان نموذج الدولة الإسلامية.

لقد نجحت الثورة الإسلامية في دعوتها لايجاد الحكم الإسلامي. ودعت الباحثين الإسلاميين، أيضاً، إلى دراسة أبعاد هذه الثورة وامتداداتها الفكرية، وإلى التنظير في الفلسفة الإسلامية، وبيان معالم الثورة، وكيفية استمرارها، والأساليب السياسية الموجودة في الإسلام.

وبرزت شخصية علمية مرموقة في الأوساط العلمية والنهضة الفكرية، قدَّمت مشروعاً حضارياً جديداً في هذا المجال؛ وقد أينعت

ثماره في مجال البحث والتحقيق المستمرَّين والدؤوبين. ألا وهي شخصية آية الله عباس علي عميد زنجاني، أُستاذ الحوزة والجامعة، والعالِم الذي ذاع صيته في منتديات العلم والمعرفة، وامتلك خصائصَ وصفاتٍ مميَّزة. ووحدهم أهل «الفن» يعرفون مدى جهوده المبذولة في مجال الفكر والعلم، واهتماماته بترسيخ دعائم الفكر السياسي في الإسلام. وقد صاغ أبحاثه ودراساته صياغة علمية وموضوعيَّة لتكون في متناول المختصِّين والباحثين في الحوزة العلمية والجامعة.

ويُعَدُّ هذا الكتاب أثراً جليلاً، استعرض فيه الباحث تحليلاً للمباني الفكرية والسياسية في الإسلام. وقد نال رتبة عالية في مجال العلم والمعرفة ودراسة العلوم، لسدّ النقص الحاصل في هذا المجال.

ونحن إذ ندعو للمؤلف بطول العمر والسداد، نقدم شكرنا الجزيل لدار النشر في قسم البحوث والدراسات على مساهمتها ودعمها في طبع هذا الكتاب ونشره.

القسم السياسي
في مؤسسة الدراسات والبحوث في
العلوم الإسلامية

المقدمة

دعوات إلى بيان الفكر السياسي في الإسلام:

صدرت الطبعة الثالثة لكتاب مباني الفكر السياسي في الإسلام، فكان أضخمَ مشروع وإنجاز في بيان مباني وأُصول الفكر السياسي في الإسلام، وقد قامت مؤسسة ثقافة العلم والفكر المعاصر بتنقيحه وطبعه على نفقتها، طبعةً ثالثةً وبأُسلوب جديد

ويُشار إلى أمور تتصل بأهمية هذا الكتاب في مجال الفقه والفكر السياسي المعاصر، وبدوره المأمول في سدّ فراغاتٍ محتملة، قد يسبّبُها انفتاحُ بابٍ واسع وجديد في عرض البحوث والدراسات المختصة بالفكر السياسي في الإسلام، ومقارنتها بالركائز والأُسس التي رسمت في هذا الكتاب في الفكر السياسي المعاصر، لتكون في متناول الباحثين والمبدعين الجدد، فتؤدي إلى رفعٍ للنقائص وإشباعٍ تدريجي للحاجات.

لقد كان هذا الكتاب في مراحله الأُولى، عبارة عن كرّاسات دراسية بلغت عشرين فصلاً، وقد وزِّع في الجامعات. وكانت هناك

دعوات وعروض مُنِحت من قبل جهات عديدة في المجتمع لطبع الكتاب على نفقتها. ونظراً للمنهج العلمي الذي اعتمد في الكتاب فقد رجَّحنا نشره بين طلّاب الجامعات في قسم العلوم السياسية في مراحل الماجستير والدكتوراه. وهكذا تولى قسم الأبحاث والدراسات الإسلامية نشر الكتاب وتوزيعه.

وقد اعتمد الكتاب منهجية محدّدة هي:

1 ـ اعتماد المصادر المعتبرة، والحجج والبراهين القوية، والدلالات الواضحة في أي مقولة فكرية وعلمية تنسب إلى الإسلام. فإن لم تتوافر لدى الباحث والناقد تلك النصوص، ولم يعتمدها في أبحاثه، فعليه الاعتماد على نظريات المختصين المعروفين وأقوالهم، أولئك الذين يعتمدون على المصادر المعتبرة والنصوص، فلا يكون استنباطهم للأحكام جزافاً أو اعتباطاً.

وبعبارة أُخرى: إنّ من ينسب حكماً إلى الإسلام، عليه أن يكون نفسه من ذوي الاختصاص والكفاءة في استنباط الأحكام من مصادرها المعتبرة، أو أن ينسب كلامه إلى مختص آخر في العلوم الإسلامية، ومن أهل الخبرة والكفاءة.

2 ـ ترتبط مباني الفكر السياسي في الإسلام بجانبين آخرين هما: علم الكلام والفقه. وينبغي أن يكون تحليل البحث وأيديولوجيته منصبّين في كلا الجانبين المختلفين، أي الجانب الكلامي والجانب الفقهي، وتلك المباني في الفكر السياسي.

أما البحث الكلامي فينصبّ حول ارتباط الفكر السياسي بالإمامة والحكومة. في حين يدور البحث الفقهي حول ارتباط الفكر السياسي بماهية النظام السياسي، وحدود صلاحيات الحاكم والدولة في النظام الإسلامي.

وتعتمد الأبحاث الكلامية في دراسة الفكر السياسي في الإسلام على تحليلات ودراسات عقلية. وكذا الأبحاث الكلامية الأخرى في التوحيد والمعاد والإمامة. فهي تلتقي مع الأبحاث الفلسفية الإسلامية. أما الأبحاث الفقهية فهي مستقاة من القرآن والسنة النبوية الشريفة. وفي كلا الجانبين معطيات ناتجة عن التجربة البشرية.

وقد تمّ ترتيب كتاب الفكر السياسي على قسمين مستقلين. في القسم الأول جرى تمييز الأبحاث العقلية في الفكر السياسي عن الأبحاث النقلية، وقُدم لكل منهما دراساتٌ وأبحاثٌ مستقلة، وكذا استقراء لآراء الفلاسفة الإسلاميين.

أما في القسم الثاني، فقد اعتُمدت النصوص القرآنية والروائية في منهجه العام، وهي تشمل نصوصاً من نهج البلاغة ومصادر إسلامية أُخرى.

لقد أوجد هذا الأُسلوب نوعين من الدراسة المختلفة في تدريس المناهج الخاصة في المراكز التعليمية العالية في مجال الفكر السياسي في الإسلام، وخصّص له طلاّب الجامعات فصلين دراسيين، الأول في دراسة الأبحاث العقلية، والآخر في دراسة الأبحاث النقلية.

ولم يتغير تنقيح الكتاب من هذه الجهة. ولكن تنبغي الإشارة هنا إلى أنّ فصل الجانب الكلامي عن الجانب الفقهي في الفكر السياسي لا يخلو من إشكال؛ لأنه يعتمد في الأبحاث الكلامية على الكتاب والسنة، وكذا في الأبحاث الفقهية الاستدلالية. فليس هذا الفصل بين الأبحاث العقلية والنقلية في الفكر السياسي الإسلامي بلحاظ كونه فقهياً وكلامياً، بل ينبغي الانطلاق من منطلق العقل والنقل معاً في الجانب الكلامي والفقهي، والمضيّ في اتجاه واحد لتصحيح مباني الفكر السياسي في الإسلام، فإنّ لكل منهما معطياتٍ خاصةً به في مجال التطبيق.

وإنّ استخدام الأبحاث العقلية في المجالات الكلامية والفلسفية الإسلامية، أكثر تداولاً واستعمالاً منه في غيرهما، بينما يغلب الطابع النقلي على الأبحاث الفقهية.

أما الأمر الآخر الذي ينبغي إضافته في هذه المقدمة فهو: حصر استنباط الأفكار الإسلامية بقراءة المفكرين ونظرياتهم. وقد ظهر هذا التفكير بداية عند الباحثين والمحللين الغربيين، ثمّ شاع ذلك في صفوف بعض المسلمين؛ معتقدين أنَّ الإسلام هو الأفكار المتداولة بين الباحثين والمفكرين، وليس شيئاً آخر. ولكن الصحيح هو أنه ينبغي استخراج الفكر الإسلامي من تلك المصادر والنصوص الإسلامية، وعلينا أولاً معرفة اعتقاد الإسلاميين حول الفكر السياسي في الإسلام، لا الاعتقاد بأنه ليس وراء تفكيرهم شيء آخر يدعى الإسلام، أو أنّ القرآن والسنة لا يمكن العثور عليهما إلاّ من خلال أولئكِ المفكرين الإسلاميين!

وهنا نتساءل: من أين استقى هؤلاء الباحثون والمفكرون في الفكر السياسي الإسلامي أفكارهم؟! وعلى أيّ نظرية أو أصل إسلامي اعتمدوا في اجتهاداتهم الفكرية واستنباطاتهم الشخصية؟! فإن كان مبناهم في ذلك هو اعتمادهم على اجتهادات من سبقهم، لزم الدور والتسلسل؛ واستمر السؤال عن مبنى تلك الاجتهادات والأفكار؟ وإلى أين تنتهي؟ وإن كانوا قد اعتمدوا في اجتهاداتهم الكتابَ والسنة، فلماذا لا يعتمد المتأخرون على تلك النصوص؟

وإذا كان استنباط الأفكار الإسلامية منحصراً في تلك القراءات المتداولة، والمنحصرة بدورها في ذهن الباحثين والمفكرين الإسلاميين، فإنّ تفكيرهم هذا في الأصل، له جذور متأصلة في فقه أهل السنة؛ وهو حصر الاجتهاد في المذاهب الأربعة من خلال رؤيتهم للنصوص الإسلامية، ومناهج الفقه الأُولى وهي: والكتاب،

والسنة، الاجماع، والعقل، استنبطوا من خلالها فروعهم الفقهية، وعرضوها على الأُمة، وفرضوا على الآخرين اتّباع هذه الأفكار، وأن تُبنى البحوث والدراسات كافة على ضوء أفكار مؤسسي تلك المذاهب الأربعة. وهذا ما يسمى في المصطلح الفقهي «بسدّ باب الاجتهاد».

وكأنّ هؤلاء الأربعة وحدَهم من يحق لهم الاجتهاد في المصادر الإسلامية والأحكام الأولية؛ أما غيرهم فلا يحق لهم الاجتهاد، سواء السابقون منهم أم المعاصرون، أم من يأتي بعدهم في المستقبل؛ نعم يمكن لأشخاص معينين من ذوي الاختصاص أن يكون لهم نظرة واجتهاد.

أمّا المباني المسلّمة لدى الشيعة، فهي أنّ كل من له قابلية لاستنباط الأحكام الشرعية من أدلتها التفصيلية، ومن توافرت فيه الكفاءة والقابلية في صياغة قواعد معيّنة لتلك المصادر الإسلامية، فإنّ بإمكانه عرض المسائل مباشرة من خلال فهمه للكتاب والسنة، بل حتى لو توافرت فيه الشروط العامة للاجتهاد، فلا يمكنه الاكتفاء بنقل آراء الآخرين وقراءاتهم دون أن يكون لديه دليل يعتمد عليه.

لكن، ثمة مغالطةٌ واضحة هنا في نظرية حصر استنباط الفكر الإسلامي في قراءة ذوي الاختصاص؛ وقد أدّى ذلك الحصرُ إلى القول بالتصويب في علم الأُصول لقرون متمادية، أو كان محلاً للنقد والنقاش. لكنّ هذه النظرية لم تكن قد حظيت بالقبول، وهي باطلة من وجوه عديدة.

وهذه المغالطة مبنية على كون القول بالتصويب فكراً راجحاً على غيره، وأنّ القائلين به يعتقدون أنّ كل القراءات والنظريات المتعددة في دراسة النصوص والأحكام الأولية في الإسلام، هي قراءات ونظريات صحيحة وثابتة، ويعتقدون أنّ أحكام الإسلام تابعةٌ لآراء

المجتهدين، وهو ما يُعرف فب المصطلح الفقهي بالتصويب.

ومع تعدّد القراءات في الفكر السياسي، وتفسيره تفسيراً دقيقاً أدّى إلى القول بالتصويب كما ذكرنا سابقاً، فإن الفكر الشيعي قد رفض نظرية التصويب كما ذكرنا سابقاً. لكن الفكر الشيعي رفض نظرية التصويب، ونفى الإسلام أيضاً نظرية التفسير بالتعددية بهذا المعنى. ومن هنا، فإن دراسة النصوص الدينية هو أهم من دراسة الآراء والنظريات المطروحة حولها، وإلا فإن من يقدم دراسة الأخيرة على الأولى سوف يقع في الغفلة ويُخش عليه من نسبة ما ليس من الدين إليه[1].

نأمل أن تكون هذه الملاحظات المعروضة حول الكتاب اعتذاراً مقبولاً لدى الباحثين في الفكر السياسي في الإسلام.

شتاء عام 1383 ش ق

طهران: مؤسسة البحوث والدراسات

في العلوم الإسلامية

عميد زنجاني

---

(1) سورة يونس: الآية 59.

الفصل الأول

في الكليات

المبحث الأول

مسائل الفكر السياسي

ظهرت فكرة الإصلاح السياسي عند فلاسفة اليونان التقليديين مثل: «أفلاطون»، و«أرسطو»، و«سيسرون»، وبعض المنظّرين السياسيين مثل: «توماس هابز»، و«جان جاك روسو»؛ وكذلك من خلال التحولات السياسية في العصر الحديث، والتنمية بمعناها الأعم في أبحاث المفكرين والباحثين في العلوم السياسية. والغرض في ذلك: التوصّل إلى أفكار جديدة معاصرة لتغيير النظام السياسي، ووضع أُسس حديثة في علم السياسة والعمل السياسي، تتناسب مع مظاهر العصر. ولا يزال الطريق شاقاً وطويلاً أمام الباحثين والمحللين في هذا المجال.

وقد خضعت بعض الأفكار والآراء السياسية إلى التجزئة

والتحليل، انسجمت أحياناً مع معايير الحكمة العملية، وأحياناً بمنطق «كانت وهيجل»، وأُخرى بملاكات الحقوق الطبيعية العامة، ومرة بديالكتيك «ماركس وانجلس»، وأحياناً بنظرة روسو في دراسة المجتمع، وأخيراً بأساليب عديدة ومتنوعة وقد أطلق عليها تسمية المجاميع الفكرية المتزنة والمثالية في العلاقات والحركة السياسية، بسبب امتلاكها طابعاً إبداعياً، وبياناً وتفسيراً للمسائل السياسية التي عرضها مشاهير المفكرين في تاريخ العلوم السياسية، والتي يمكن أن تؤدي أحياناً إلى تحولات وأحداث سياسية.

ولقد أوجدت هذه التحولات المتسارعة والمفاجئة في القضايا السياسية المعاصرة، معاييرَ جديدة في تفسير بعض الظواهر السياسية وتحليلها، وفسحت المجال أمام الباحثين والمفكرين في العلوم السياسية باستخدامهم منهجية معينة في البحث ومعرفة العلوم التجريبية، بالاستعانة بالنظرية التجريبية في علم السياسة الوصفية الإثباتية Positivism.

وتعتمد هذه المنهجية تفاسير حقيقية وواقعية للظواهر السياسية، وتحليل النتائج المختبرية للمسائل السياسية. وقد استقطبت هذه الأبحاث اهتمام كثير من الباحثين والمحللين في مجال العلوم السياسية، وجرى التوافق على أنّها النظرية الأرجح في دراسة العلوم السياسية التي يمكن أن توضح تلك الأساليب الفعلية الموجودة. إلا أنّ هذه التجربة المنهجية في الموازنة والمعرفة تحتاج إلى بحث واستدلال فلسفي، وإلى رفض تعميم النتائج المترتبة عنها. فليس الهدف في هذا البحث رفض المنهجية الوصفية والإثباتية أو قبولها.

ويظهر أنّ الأُسلوب الأمثل في وصف منهجية المعرفة وتفسيرها، للتوصل إلى الأفكار السياسية في الإسلام، هو القيام بمقارنة موجزة بين الأساليب المختلفة لمعرفة الأفكار السياسية، وذلك من خلال الفكر

السياسي المبني على الوحي. وهذه النظرة هي: توجيه وتفسير بعض الارتباطات الذهنية والفكرية للمفاهيم، والعلاقات الواقعية للمتغيرات، ومجموعة سنن وقوانين معينة، لتكون حاكمة في العالم على الظواهر والأحداث كافة، وتفسير أساليب اختيارات الفرد والمجتمع.

ولهذا السبب يمكن تعريف الأفكار السياسية في الإسلام على أنّها نماذج منسجمة ومتوازنة مع ما هو موجود في العالم، ويمكن اعتبارها أفضل أُسلوب في العلاقات الاجتماعية. وقد اعترف كثير من الباحثين في العلوم السياسية، بسبب محدودية الرؤية التجريبية في الأفكار السياسية في الوقت الراهن، بأنّ مجموعة العلوم السياسية تفتقد آليات يمكنها أن تضع إجابات مقنعة لتلك العلاقات القائمة بين آلاف المفاهيم المؤثرة في المنهج السياسي.

ولا يزال مفكرو العلوم السياسية يواجهون اليوم مشكلة في معرفة المتغيرات المتعددة، التي يمكنها أن تؤثر في المنهج السياسي. وهم بعيدون عن التوصل إلى هدف تعليم فكر سياسي واسع ونشره.

فرغم أنّ الأبحاث والدراسات التي يقوم بها مفكرو العلوم السياسية، تدور حول محور المؤسسات السياسية، في نصف الكرة الأرضية للعالم الغربي، إلاّ أنّ نشوب الحربين العالميتين كان قد وسّع أطماعهم نحو العالم الثالث، واضطرهم إلى بناء مؤسسة في العلاقات السياسية تُعنىٰ بجمع المعلومات حول بناء المجتمعات التقليدية، ودراسة كيفية مواجهة شعوب العالم الثالث لتحديات الثقافة الأجنبية، وخاصة ثقافة الأنظمة والحكومات الغربية. وهذا ما جعلهم يتعرفون، من خلال هذا الاتجاه، على المعارف والأفكار السياسية في الإسلام، ولكن ليس لغرض الاستفادة في بيان المفاهيم السياسية، أو تقويم الأساليب السياسية، بل للوصول إلى مقاصدهم التسلطية؛ فقاموا بتحريف الإسلام الأصيل والعمل على مسخه.

ولكنّ إخفاقهم في ذلك، جعلهم يعملون على اجتثاث الإسلام وعزله عن البلدان الإسلامية، وإذا صحّ التعبير عن الرؤية السياسية الكونية. فلا بدّ أن يقال: إنّ ما يطرح من أفكار سياسية إسلامية، إنّما هو نظرية في مجال الرؤية السياسية الكونية. وفي مفهوم أوسع، هي عرض برامج قصيرة أو متوسطة أو طويلة الأمد لتنظيم العلاقات. والأساليب السياسية لشعب أو شعوب أو منطقة جغرافية معينة.

ومع هذا، فإنّ التعرض للأفكار السياسية الإسلامية، في الرؤية السياسية للمتأثرين بالفكر الغربي في العالم الإسلامي، وخاصة في بلدنا، هو أمر غير مناسب. وقد اعترف الغربيون الذين يُعدُّون معبوداتٍ فكريةً لأُولئك المتأثرين بهم بهذه الحقيقة، وهي: أنّ الرؤية السياسية إنما تكون علمية أو فلسفية، وأنّ إدراك الحياة الاجتماعية إنّما يكون له مغزى وعمقٌ إذا كان تفسير التاريخ البشري والتفكير فيه أساساً للعمل. ويعلم العقل السليم أنّ تجاربه الفردية وأساليبه الموجزة لها دور أقل في هذه المرحلة[1].

فلا شك في أنّ الأفكار السياسية في الإسلام، وفي مرحلة تاريخية وزمنية استغرقت ألف عام، كانت مهداً للتحولات العظيمة على الصعيد الفكري، والعلمي، والسياسي، بل في تاريخ الحضارة البشرية بأسرها.

وكما أنّ السياسة في مفهومها الواسع تمثّل نماذج متعددة في العلاقات الاجتماعية، فإنّ النظرية الفكرية والسياسية المتعلقة بهذه النماذج، وبشكل مستمر ودائم، هي على صلة وثيقة بمقولة القدرة والنفوذ، ويتمّ من خلالها استعراضها وتحليلها. ويمكن دراسة هذه الأفكار السياسية في الإسلام وتحليلها من زوايا عديدة هي:

---

(1) بوبر، كارل، **المجتمع المفتوح وأعداؤه**، ص 15.

1 ـ تمثّل هذه الأفكار السياسية في الإسلام نظاماً، ونظرية سياسية متكاملة، يعتمدان على أُسس وقواعد ثابتة وراسخة. وقد انعكست نظرة الإسلام الكونية الواقعية والأيديولوجية والقيم السامية على تلك الأفكار والنظريات، وصارت شمساً مشرقة يطل إشعاعها على مختلف العصور والأزمنة.

وينبغي البحث عن هذا النظام في مصادره الأصلية، أي من خلال النظر إلى الوحي.

2 ـ تبويب الأنظمة والنظريات السياسية، والقيام بدراسة تطبيقية مقارنة للأفكار السياسية في الإسلام، من خلال رؤية موحدة أو عدة رؤى وأفكار سياسية معاصرة.

3 ـ دراسة التحول في الأفكار والرؤى السياسية في الإسلام، وعرضُ الأُطروحات التي قدّمها الباحثون والمفكرون الإسلاميون، ومطالعة وجهات النظر المختلفة المذكورة في كتب الفلاسفة والسياسيين. أي معرفة التوجهات والأفكار السياسية التي عرضها الباحثون والمفكرون الإسلاميون.

4 ـ مطالعة التوجهات والأفكار السياسية في العلاقات الحقيقية بين الأفراد أو المجتمعات الإسلامية، وكشف الظواهر والعوامل التي كانت سبباً في ظهور عوامل سياسية مختلفة في تاريخ العلاقات الاجتماعية في العالم الإسلامي، ماضيه وحاضره، وعرض دراسة أفقية منحنية حول تاريخ التحولات السياسية في فترات مختلفة من تاريخ الحكم الإسلامي.

5 ـ دراسة التوجهات والأفكار الإسلامية في بيان طبيعة السياسة، ومعرفة العناصر والتعاليم والمبادئ السامية التي يختص بها المذهب السياسي الإسلامي وتمييزها عن سائر التوجهات والأفكار السياسية.

المبحث الثاني

تمايز عناوين البحوث والدراسات وافتراقها

يضمّ علم السياسة ـ في أحد الآراء ـ الأبحاث المذكورة كافة. ولكن، عندما يكون البحث حول مباني أحد أنظمة الفكر السياسي، فإنّ دائرة البحث تضيق شيئاً فشيئاً. ولكي يمتاز البحث بالدقة والموضوعية، وتتمايز عناوين مباني الآراء والتوجهات السياسية في الإسلام، ينبغي الإشارة هنا إلى عدّة أُمور هامة:

1 ـ يمكن أن يُعَدُّ عنوان الأُسس والمباني في هذا البحث كاشفاً عن أدلة الآراء والأفكار السياسية ومصادرها، وبياناً لأُصول النظام ومسائله العامة، ونظرته إلى الأفكار والتوجهات السياسية في الإسلام.

2 ـ ينبغي الانتباه إلى هذه المسألة، وهي أنّه ربما يكون استخدام مصطلح «الفكر»، في عنوان البحث، تعبيراً غير صحيح وغير دقيق، أو فهماً منحرفاً، باعتبار أنّه يكشف عن ظاهرة ذهنية بشرية. بينما سنبحث تحت هذا العنوان «رواشح الوحي»، وما هو أبعد عن حدود الأفكار والتوجهات الذهنية عند الإنسان.

ويمكن توجيه البحث بهذا البيان: وهو أنّ النظام الذي بُنيت عليه النظرية السياسية في الإسلام ـ مع أنه توجُّه إلهي وصل إليه الإنسان من خلال الوحي وينبغي أن يكون مفهوماً للإنسان ـ يمكن عدّه من مقولة «الفكر»، التي تنشأ ابتداء في الفكر البشري، ثمّ تتخذ لها طابعاً وصبغة عملية في الحياة البشرية.

لقد انطلقت الآراء والأفكار السياسية في الإسلام كلها، شأنها شأن معطيات الشريعة الإسلامية، من خلال الوحي، وليس من عوامل

مادية؛ فهي ليست مشابهة للظواهر التاريخية التي سيتمّ الحديث عنها أثناء تحليلها، ولا يمكن مقارنتها بقراءات وتحليلات مادية.

وكذلك الأفكار السياسية، هي أيضاً ليست بهذا المعنى السياسي الذي هو عبارة عن أُمور انفعالية ناتجة عن عوامل تاريخية، أو مشاهد للأحداث والمجريات الموجودة، أو انعكاسات للمشاهد والأحداث التي وقعت، أو عوامل أُخرى في تلك المقولات التاريخية التي كانت في الماضي وما زالت إلى وقتنا الراهن، وبدت على شكل مظاهر فكرية وسياسية.

3 ـ ما ورد في عنوان البحث في بيان المفهوم السياسي لا يمكن تعريفه بنحو الاختصار والإيجاز، بل ينبغي تعريفه من خلال بيان مصطلح السياسة، مع الإضافات التفسيرية والتوضيحية المرافقة له، ليتضح عنوان البحث تماماً.

إنّ مصطلح «السياسة» في الرؤية الإسلامية يطلق على نوع الهداية في المجتمع السياسي، وهي تتم من خلال اعتماد أفراد يمتلكون شروطاً خاصةً ومعينة، ولهم أهداف وأُصول وقيم ومبادئ إسلامية تخدم المصالح الاجتماعية، وتقوّي ركائز المجتمع[1]. ويرادف هذا المفهوم، مصطلح الإمامة، الذي يعتبر تعريفاً آخر للسياسة[2]؛ وهو يُبنى على المعرفة الجماعية، وعلى ارتباط الأفراد بالمصير المشترك. وكذلك مصطلح «المجتمع»، الذي يرادف مصطلح «الأُمة».

وقد عرّف البعض السياسة بأنَّها فن التعايش الجماعي[3]، ليشمل

---

(1) روح الله الموسوي الخميني (قدس سره) في خطاب ألقاه في الثالث من ذي سنة (1359 ش ق).

(2) شريعتي، علي، **تاريخ الأديان**، ص 1.

(3) عنايت، حميد، **الأفكار السياسية في الإسلام المعاصر**، ص 17.

هذا التعريف للعمل السياسي التعاليم الإسلامية. وبناءً لتعريف السياسة بأنها السعي لاكتساب القدرة، سيدخل، ضمن الإطار السياسي، قسم كبير من المسائل الإسلامية التي يتم من خلالها تطبيق الأهداف الإسلامية في مجال التقوى والعدالة.

وإنّ أكثر التعاريف المذكورة لمصطلح «السياسة» هي تعاريف من قبيل الشرح الاسمي، فليس فيها قولٌ فصل. لذا ينبغي إلقاء نظرة شاملة مفهوم الأفكار والتوجهات السياسية، مع اعتبار كافة التعاريف المذكورة لمصطلح السياسة.

وقد شملت هذه النظرة في الأفكار والتوجهات السياسية في الإسلام قسماً كبيراً من التعاليم الإسلامية لهداية المجتمع، وذلك من خلال ترسيم المصير المشترك في الحياة الاجتماعية، وبيان الأساليب والمعارف الضرورية في هذا المجال.

4 ـ ليس البحث في مباني الأفكار السياسية في الإسلام ـ بالمفهوم المذكور ـ هو بحث وتحليل نقدي، لأنّ الهدف من هذه الدراسة هو معرفة الآراء الإسلامية في المجالات الفكرية والسياسية، أما البحث عن صحة تلك المضامين أو سُقمها فهو في الأبحاث الكلامية التي اعتمدت إثبات أحقية الوحي والشريعة الإسلامية. وبناء على هذا، فإنّ أُسلوب بحثنا هو أُسلوب وتحليل بياني وتفسيري، وإنّ علينا أن نتعرف على المباني والأُسس الأصيلة لتلك الأفكار والأُطروحات السياسية التي عرضها الإسلام من خلال أصالته.

5 ـ ينبغي عرض دراسة موسعة ودقيقة حول دور الأزمنة وما نتج عنها من تحولات بسبب ارتباطها بمباني وأُسس الأفكار والتوجهات السياسية. وتكمن ظرافة هذا البحث في أنّ الحد بين فهم الأفكار والتوجهات النابعة من الوحي، في أجواء الضرورات المكانية والاقتضاءات الزمانية، مع ذلك التجنّي العشوائي في الأوهام

الإلتقاطية، وبين الوقوع في شراك التصورات البشرية، هو أحدّ من السيف وأرفع من الشعرة.

فهي من جهة عبارة عن مبانٍ لأفكار وتوجهات سياسية في الإسلام قامت على الوحي، ولم تتأثر بالعامل الزمني وعوامل أُخرى طرأ عليها التغير والتحول.

ومن جهة أُخرى، يكون قوام أيّ حقيقة وثباتها على أمرين: إما أن تقدر على إيقاف حركة عقارب الساعة الزمنية، أو أن تسير معها وباتجاهها؛ على أن تتمَّ موافقة العوامل الزمنية من خلال المحافظة على الأصالة. وتشير الدراسات والاستطلاعات الموضوعية حول هذين الأمرين إلى اختيار الأمر الثاني.

فقد وضع الإسلام حلولاً عملية في بقائه واستمراره لرفع هذه المعاناة والإشكالية. وكما قال أُستاذي العلاّمة الطباطبائي (قدس سره): الإسلام نظام ثابت ومتغير من الداخل، فمبانيه وأُصوله العامة ومفاهيمه واعتباراته ثابتة، وليست قابلة للتغيير أبداً؛ ولكنّ شكل النظام وإطاره العام، والأُسلوب العملي، ذلك كلّه يتم في أرضية الزمان والمكان وحالات التحول والتغيير.

6 ـ إنّنا لا ندّعي في هذا البحث أنّنا نعرف كل الآراء المذكورة حول المفاهيم والأفكار السياسية في الإسلام، بل نريد القول إنّ امتلاكنا هذه الثروة الفقهية، العظيمة، والآثار الثرية لكبار العلماء، والتنظير لكثير من المفكرين الإسلاميين، والإمكانات العلمية الهائلة المتوافرة لدينا في عصرنا الراهن، هي كلّها كافية لفهم عناصر الأفكار السياسية في الإسلام واستيعابها كافة. وبإمكان الباحثين، ومن خلال هذه الثروة التي يمتلكونها، ليس إثبات الفكر السياسي في الإسلام بشتى جوانبه ومجالاته فحسب، بل إثبات أفضليته ومرونة أُسلوبه وجمال بيانه أيضاً.

وسوف تتضح هذه الحقيقة من خلال استعراضنا للمباني السياسية في الإسلام، وهي: أنّ ما بقي مجهولاً وغامضاً من هذه المقولة، هو أوسع وأعمق بكثير مما عرف وظهر في هذه البحوث والدراسات. لكنّنا يمكن أن نتفاءل مع كل ما ذكرنا، بأنّ هذا البحث سيفتح آفاقاً كثيرة في معرفة قسم من تلك الأفكار السياسية في الإسلام، ويشار فيه إلى وجهات نظر وآراء عديدة بقيت غامضة ولم تعرف بعد، وأنّ كشف تلك الإبهامات والملابسات هو في حد ذاته نوع من التعليم، وهو أمر ذو فائدة.

7 ـ إنّ جهات البحث حول معرفة المباني الفكرية السياسية في الإسلام محدودة، ولهذا اضطررنا إلى اختيار أجزاء وأقسام من تلك الأبحاث لتحليلها، وسنحدد تلك المباني الفكرية السياسية في الإسلام في أبحاثنا القادمة.

المبحث الثالث

أهداف البحث وأساليبه

نؤكد في تحليلنا لمباني الأفكار السياسية في الإسلام على عدّة أهداف مهمة في هذا البحث هي:

1 ـ الجانب النظري: إنّ معرفة المفاهيم السياسية في الإسلام، ودراستها دراسة جذرية وأُصولية، ومعرفة الموروث الثقافي في الإسلام بغضّ النظر عن اقتضاء الوظائف الشرعية والدينية، هما بحد ذاتهما رسالة جامعة ذات منزلة رفيعة وسامية، بسبب ما تحملانه من أهداف تربوية.

2 ـ الجانب العملي: من بين النتائج الحاصلة، بعد المعرفة النظرية في هذا البحث:

- وضع الأصول العامة والمفاهيم الأساس للأفكار السياسية في الإسلام في مسير الاستنتاج الصحيح، وإمكان استخدامها، بهدف الوصول إلى نظام سياسي يتناسب مع المقتضيات الزمنية والظروف الحاكمة.
- تطبيق الظواهر السياسية والأنظمة القائمة.
- التوفيق بين هذه الأصول العامة من جهة والظواهر السياسية والأنظمة القائمة من جهة أخرى.
- معرفة الميزان التطابق بينهما، لفهم مدى شرعية هذه الظواهر والأنظمة.
- معرفة عدم التطابق، بهدف النقد والتصحيح.

3 ـ معرفة العلاقة المنطقية بين الأبحاث المختلفة في الفقه السياسي، من خلال تقسيم أبحاث هذا الفقه لتسهيل المطالعة والبحث. وينبغي إلقاء نظرة عامة لتقريب الفوارق، والعمل على إزالتها باعتبارها تخلق ذهنية مشتتة ومضطربة في ذهن الباحث إذ إنّ مباني الفكر السياسي في الإسلام تبيّن العلاقة المنطقية بين الأبحاث المتفرقة والمتنوعة في تقسيمات الفقه السياسي، وتخلق فهماً عاماً وجامعاً للفقه السياسي. وينبغي اكتشاف العلّة قبل القيام بأيّ تقييم أو مقارنة أو تحليل لأيّ بحث، ذلك لعدم الفائدة في الأبحاث الفاقدة للمناط، لكونها أبحاثاً غامضة ربما تسوق نحو الانحراف. وهناك صور مختلفة للبحث حول مباني الفكر السياسي هي:

1) ـ تحليل مباني الفكر السياسي في الإسلام بمنهجية تجريبية: إنّ هذا التحليل، وإن كان مفيداً، لا يؤدي إلى النتائج المطلوبة، ولا يحقق الأهداف المرسومة التي ذكرناها مسبقاً في هذا البحث.

2) ـ الأُسلوب النظري والاجتهادي: إنّ استنباط مباني الفكر السياسي في الإسلام من المصادر الأصلية والأصيلة في الدين الإسلامي، أي (القرآن والسنة والإجماع والعقل)، هو في الواقع الأُسلوب الاجتهادي نفسه الذي يعدّ من أصحّ الأساليب النظرية في استنباط التعاليم والأحكام الإسلامية؛ وإنَّ إسناد أيّ قضية سياسية أو فكرية إلى الإسلام، لا يتمّ عبر هذا الأُسلوب، لا قيمة له، ولا يمكن الاعتداد به.

3) ـ الأُسلوب التاريخي: وهذا الأُسلوب أكثر شيوعاً وانتشاراً في العلوم الاجتماعية، إذ يتمّ من خلاله دراسة وتحليل التحولات التي تتم في مرحلة زمنية محددة، وفي الفترات التاريخية كافة. وتطبيق هذا الأُسلوب في بحثنا، يعني: دراسة التحولات في مباني الفكر السياسي في الإسلام في فترات الفقه السياسي التاريخية ومراحله كافة، ويعني كذلك معرفة المشاهد التاريخية لأنشطة المسلمين وأدوارهم في إطار الحكومات والتيارات المتخاصمة والمتعارضة، ليتم عبره بيان تاريخ التحول الفكري السياسي في الإسلام.

وهذا الأسلوب، وإن كان مفيداً ومؤثراً، بل لازماً، لكنّه لا يعنينا هنا في هذا البحث، لأنّه لا يؤدي بنا إلى إعطاء رؤية إسلامية واضحة بالنسبة إلى مباني الفكر السياسي، بل يعرّفنا على وجهات نظر المفكرين والباحثين الإسلاميين، وهي آراء يقع فيها الخطأ والصواب.

4) ـ أُسلوب التحليل والنقد: هذا الأُسلوب، بمعنى إجراء المقارنة،والتقييم، والنقد والتحليل لوجهات نظر المفكرين وآراء الباحثين في مجالات مباني الفكر السياسي في الإسلام، هو أسلوب ضروري وهامّ هنا، لكنه خارج أيضاً عن إطار البحث ومحتواه.

5) ـ الأُسلوب التحليلي والتاريخي: يُبحث في هذا الأُسلوب تأثير هذه الأبحاث وتأثُّرها بالعلل والعوامل المادية والتاريخية، ودراسة علل ومعلولات الظواهر والأحداث السياسية في التاريخ. وهذه الرؤية تعني البحث عن عوامل مؤثرة في إيجاد الفكر السياسي في الإسلام، وكذا في تكوينها وتدوينها في الأفكار والأذهان وفي التاريخ.

وقد عرفنا في ما سبق عدم جدوى هذا الأُسلوب أيضاً في معرفة المفاهيم الإسلامية، لأنّ الإسلام لم ينبثق عن ظواهر وأحداث تاريخية؛ وليس منشؤه إلاّ الوحي. فالأُسلوب التجريبي إنما يعتمد أساساً معرفة القواعد التي تحكم على الحقائق العينية والحقيقية، وعلى الظواهر الخارجية، في حدود مادية وأُمور حسية خاضعة للتجربة. فمعرفة القواعد المتحكمة بالحقائق الواقعية والعينية السياسية لا تأتي من دراسة موضوعية وعلمية أساساً، وفي مستوى التشخيص؛ ولا يظهر أثرها في حدّ معرفة الموضوعات والمسائل التي عرضنا ملامحها في التعاليم الإسلامية إلاّ في جهتين، تكون فيهما الحقائق التي ظهرت في التاريخ هي نماذج وتصاميم حقيقية للتعاليم الإسلامية وهما:

أ ـ الحياة السياسية والسيرة الحكومية لنبي الإسلام (ص).

ب ـ العمل السياسي للإمام علي (ع).

إنّ هاتين الجهتين هما من مصادر المعرفة العلمية والنظرية (الاستدلالية) للأفكار السياسية في الإسلام. وإنّ اتخاذ هذا الأُسلوب **يوصلنا** إلى متابعة أُسلوب آخر، سنذكره لاحقاً في الأبحاث التالية، **وهو** الأُسلوب الاجتهادي.

المبحث الرابع

تعاريف وأساليب في معرفة الفكر السياسي

يطلق مصطلح «الفكر السياسي» على السياسة بمعنى أداء وعمل الحكومة أو الدولة، وإدارة الشؤون العامة في المجتمع، وأنشطة الأحزاب والتيارات السياسية، والقرارات والآليات التي تستخدمها الحكومة في إدارة المجتمعات، ويتمّ من خلالها تحليل الأوضاع السائدة فيها على أساس بعض الأُصول والأساليب والاتجاهات المحددة وكذلك يطلق مصطلح «الفلسفة السياسية» على تلك الآراء والأُصول المستخدمة في المباني الفلسفية.

ولا شك في أنّ تعريف السياسة بالأداء الحكومي وتحليل عمل الدولة، كما ذكرته بعض الأبحاث والدراسات[1]، ناشئ عن الخلط بين العلم والمعلوم؛ لأنّ السياسة تعني (نتيجة العمل)؛ وإنّ تحليلها هو في الحقيقة علم السياسة. فلا ينبغي من خلال البحث والتتبع في العلوم السياسية إغفال التمايز بين الأُسلوب السياسي، والفكر السياسي، والفلسفة السياسية. ولهذا ينبغي أن يُبنى البحث أولاً حول نتيجة العمل وتحليله، ثمّ يتمُّ تحليل الفلسفة السياسية في القسم التالي.

وهناك تعاريف أُخرى لمفهوم الفكر السياسي ـ غير ما ذكرنا ـ رأينا من الضرورة الإشارة إليها وهي:

1 ـ تطلق تسمية (الفكر السياسي) أحياناً على بعض الأبحاث والدراسات التي تتناول الأحداث والظواهر السياسية. والغرض منها

---

(1) راجع: آقا بخشي، علي، ثقافة العلوم السياسية، ص 202.

هو الكشف عن العلل والعوامل والشروط الحاكمة والمسيطرة على تلك الظواهر والأحداث السياسية، ومعرفةُ ماهياتها، على نحو يمكِّن من قراءتها والتنبؤ بالمستقبل، أو يساعد على منع وقوع بعض الظواهر والأحداث المشابهة لها.

ولا تهمّ في هذا التحليل والبحث الجوانب القيمية للكل، ولا الأجزاء المكونة للظواهر والأحداث السياسية. لأنّ الباحث هنا معنيٌّ ببيان الوضع القائم، وكشف ماهيته، وهو لا يفكر في شيء آخر غير ذلك.

وإنّ أيَّ قياس أو تحليل تطبيقي من هذا النوع، إنّما هو لأجل معرفة الوضع القائم، ولا يفكر الباحث أبداً في تحليل طرق التغيير، أو الوصول إلى وضع مطلوب وحالة أفضل. ويقال لهذا النوع من البحث والتحليل «النظرية السياسية»، كالنظريات التي يعرضها المحللون السياسيون في عصرنا الحاضر في تحليل الثورة الإسلامية الإيرانية المباركة، أو الأنظمة العالمية الجديدة والمتطورة.

ويتمّ في تحليل الأوضاع الموجودة دراسة الجذور: الطبيعية، والسياسية، والاقتصادية، والاجتماعية، ومعرفة العوامل النفسية المؤثرة في ظهور حدث أو ظاهرة سياسية. والمحلل لهذه الحالة، شأنُه شأنُ المكتشف الذي يستخدم قابلياته وكفاءاته العلمية وأساليبه المناسبة لمعرفة الوضع الراهن، وبيان ما فات عن نظره؛ ولا يهمه في هذه الحالة معرفة كونه صالحاً أو طالحاً، بل حتى لو كان الوضع الراهن مداناً في نظره، وهذا لا يؤثّر في بحثه إيجاباً أو سلباً. ويمكن العثور على نموذج مشابه لهذا التحليل في الكشف عن الجرائم، وفي علم الاجتماع، وعلم النفس. ويعتمد الفكر السياسي بهذا المعنى حالة توصيفية وتفسيرية، وهو في الحقيقة عمل كشفي يلفت نظر الإنسان لمعرة الواقع.

2 ـ وتطلق تسمية «الفكر السياسي» أحياناً على التحليل أو البحث الذي يتضمن نتيجة لها أهمية وقيمة خاصة، وهذا النوع من التحليل يساعد على معرفة الوضع القائم ويجعل إصلاحه ممكناً. وفي هذا الأُسلوب من التحليل السياسي، ليس هدف الباحث هو معرفة الوضع الموجود، وإن قام بدراسته وتحليله فذلك لأجل الوصول إلى معرفة الوضع المطلوب في تلك المقايسة التحليلية. والهدف من هذا الفكر السياسي هو تحليل العوامل المؤثرة كافة، والظروف الحاكمة على حدث معين وظاهرة سياسية محددة بحيث يمكن الوصولُ إلى النتائج الآتية، لتحقيق الوضع المرتجى:

- استنتاج الحلّ المناسب.
- تصحيح الحلّ أو الحلول المقترحة.
- تعميق الوضع القائم.
- إيجاد حلول وأساليب في حال استمرار الوضع المطلوب.
- الحصول على أُسلوب أو أساليب عديدة لتنشيط الوضع المطلوب.

3 ـ ويطلق أحياناً على هذا التحليل تسمية «النظرية السياسية»، ويُسمى في بعض العناوين «المذهب» أو «الفكر السياسي» أيضاً. فالتحليل السياسي بهذا المعنى هو عمل ثوري، إلا أنّ عامل التحول السياسي بخلق أرضية مشروطٌ بتحقيق الوضع المطلوب، وهو يعلن عن الأُسلوب الجديد في الحياة السياسية.

وفي هذا النوع من التفكير السياسي يتم تعيين الوضع الموجود بدقة، ومعرفة الجذور والعلل. ولكنّ هذا التحليل ليس كافياً وحده لكشف وتفسير وتوصيف ظاهرة أو ظواهر سياسية موجودة، بل يدلّ الباحثَ على مواطن الضعف والنقائص والحالات الشاذة والمتوترة.

وهو يبحث عن سبل ووسائل لمعالجة وتصحيح الوضع الموجود، أو تعيين وتعميق الوضع الموجود، ويجعل حصولها ممكناً. ويتمّ من خلال هذا التحليل الكشف عن عدم مطلوبية الوضع الموجود، فيضع وفي كل تحليل في هذه المرحلة من مراحل الفكر السياسي، هناك قراءات وتأملات لطرق الانتقال الواقع القائم إلى الواقع المرتجى. فالفكر السياسي بهذا المعنى له انفعالات وحالات ثورية مع علمه بردود الفعل المعارضة.

في هذا النوع من التفكير السياسي، يتمّ تعيين الوضع القائم بدقّة، ومعرفة الجذور والعلل. ولكنّ هذا التحليل ليس كافياً وحده لكشف ظاهرة أو ظواهر سياسية قائمة، وتوصيفها وتفسيرها؛ بل يدلُّ الباحثَ على مواطن الضعف والنقائض والحالات الشاذة والمتوتّرة.

وهذا التحليل يبحث عن سبلٍ ووسائلَ لمعالجة الوضع القائم وتصحيحه، أو تعيينه أو تعميقه، بحيث تصبح المعالجة ممكنة. أما إذا أظهر التحليل ضرورة التغيير فإنه يقترح البديل.

وهنا يلزم بيانُ أمر وهو: أنّ مقارنة الفكر السياسي بالمعنى الثاني، مع ما ذكرناه في التعريف الأول للفكر السياسي، - وعلى رغم التحليل التوصيفي للوضع الموجود «المعنى الأول للفكر السياسي» ثم التحليل الانتقالي والتغييري «المعنى الثاني للفكر السياسي» - هي محل اهتمام الباحث، ويقوم المنظّر من خلال ذلك بالكشف والتوصيف والتفسير بدقة لكافة العناصر الدخيلة في الظاهرة السياسية الموجودة.

ولكنّ هناك فارقاً أُصولياً وهاماً، حتى من خلال الوضع الموجود بين هذين الاتجاهين للفكر السياسي. فعندما يقوم الباحث بتحليل ودراسة ظاهرة سياسية معينة ملتفتاً إلى ما هو موجود، فإنه يصف ويكشف عوامله وشروطه وعناصره كافة، ثمّ يتركها بعد بيانها

دون تعليق له بكونه موافقاً أو مخالفاً. في حين أنّ المنظّر يحاول الوصول إلى الوضع المطلوب. فبعد نهاية المرحلة الأُولى في التحليل (أي الكشف والتفسير)، فإنه يدقق في الوضع الموجود ثانية، ويسعى إلى تقييم هذه الظاهرة بمعايير وموازين معقولة ومطلوبة.

فإما أن يحكم بعدم مرغوبيتها ومطلوبيتها من خلال وجود النقائص والحالات الشاذة وعدم تكاملها، أو يشخص مرغوبيتها وقبولها، نظراً لما امتلكته من مقوّمات وقابليات وآليات، وحلول ومعطيات مطلوبة، لأنّ كل منظّر في هذا التفسير يمكنه الوصول إلى أهدافه، أي تصحيح ما شخصه للوضع المطلوب وتعميقه. ومن دون هذا التحليل، فلا ثمرة أبداً في الكشف وتفسير الأحداث والظواهر السياسية والعلمية، ولا فائدة أبداً في تطوير الإنسان وتكامله.

إنّ العلم والمعرفة، وإن كانا مطلوبين كذاتين، لكنّ ماهيتهما كالنور في إعطاء الحلول والهداية؛ فعندما يقوم المحلل، ومن خلال أبحاث شاقّة ومضنية له، في صياغة وتقديم تفسير وتوصيف دقيق للوضع الموجود، فلماذا لا يتمم أبحاثه بعد ذلك، ولماذا يقطعها، قبل أن يعثر على نقاط الضعف والقوة في هذا التحليل؟ فإن كان بيانٌ الظواهر السياسية وتفسيرها وتوصيفها كما هي موجودة يعدّ علماً، فلا شك في أنّ العلم يكون نبراساً ونوراً تستضيء به الأجيال في مستقبلها، ويمهد الأرضية لايجاد الحياة السياسية المطلوبة والمعقولة للمجتمعات البشرية.

وينبغي اجتياز ثلاث مراحل لإيجاد الفكر السياسي وتشكيله (بالمعنى الثاني) وهي:

1 ـ المرحلة الأُولى:

إعطاء تحليل علمي وموضوعي دقيق لظاهرة معيّنة، مع بيان

عواملها وظروفها الخاصة، العناصر المؤثرة فيها كفة، بنحو يمكّن الباحث من تقديم تفسير صحيح حول حصول تلك الظواهر والتحولات ومصيرها، ووصف ماهيتها بأُسلوب دقيق.

2 ـ المرحلة الثانية:

تجديد الرؤية في الظاهرة المفسّرة والمدروسة، ومقارنتها بمعايير ومقاييس مطلوبة بغرض الكشف عن النقائص، ونقاط الضعف والحالات الشاذة، أو نقاط القوة، والحلول وانجازاتها الإيجابية والمطلوبة لتلك الظواهر، وذلك لإصدار أحكام عادلة ودقيقة لما حدث.

3 ـ المرحلة الثالثة:

كشف الوضع القائم، واتّخاذ طرق توصل إلى الواقع السياسي المرتجى.

المبحث الخامس
أُسلوب تحليل الظواهر السياسية

يمكن تصور الأفكار والتوجهات الاجتماعية القابلة للتجزئة والتحليل السياسي إلى عدّة صور هي:

1 ـ ما وقع من أحداث في الماضي، وتمت دراسة معطياتها وآثارها اليوم لأجل إخضاعها للكشف والتفسير العلمي أو الاستنتاج القيمي.

2 ـ تحليل الظواهر التي هي في حال الوقوع والحدوث، والتي تكون جزءاً من الوضع الموجود، لأجل الكشف والتفسير الصحيح لها، أو لأجل ضرورة التقييم، والوصول إلى إمكان التصحيح، أو التفسير، أو تعميق الوضع المرتجى.

3ـ وصف ظاهرة وحالة سياسية مطلوبة تسمى بـ «الفرضية»، وتحليل عواملَ وظروفٍ وطرق توصل لمعرفتها.

إنّ كل مرحلة من هذه المراحل الثلاث في تفسير الظواهر، تتطلب آلياتها الخاصة معرفةً وتحليلاً خاصاً بها، نشير إليه هنا:

ليس الهدف من التحليل السياسي للظواهر هو وحده تحليل الحالة التي وقعت ووصفها، ووصف حالة عينية وحقيقية. وعليه: فلا يُستخدم أيّ معيار قيمي في تشخيص الحالة المطلوبة أو غير المطلوبة، بل ينبغي استخدام موازين ومقاييس تفصل المعقول عن اللامعقول. والمراد بالمعقول واللامعقول هنا، هو ما يقع من أحداث وظواهر في ظروف معقولة ومنطقية، أو لا معقولة ولا منطقية؛ فاستناد ظاهرة مثلاً إلى عامل وعلة، إنّما يكون معقولاً ومنطقياً في ما إذا كان بينهما رابطة علية حقيقية. أمّا استناد الكل أو الجزء، في ظاهرةٍ ما، إلى عامل أو عدة عوامل ليس بينها أيّ رابطة للعلة والمعلول، فهذا أمر غير معقول وغير منطقي.

وعليه: فالأمر المهم في التجزئة والتحليل السياسي هنا هو: العثور على روابط العلة والمعلول بين العوامل المختلفة والعناصر التي تكوّن ظاهرة سياسية. أما تشخيص أين يكون الارتباط وأين لا يكون، فهو تحليل علمي وفلسفي محض، ولا علاقة له بالقضايا القيمية، مع إمكان فرض أن يكون الارتباط بين العلة والمعلول أمراً غير مطلوب، أو لا تكون هناك أي رابطة علة ومعلول بين أمرين مطلوبين، كوجود رابطة العلة والمعلول بين أمرين غير مطلوبين مثل: الفقر والسرقة، أو الاستكبار والاستبداد. أو عدم وجودها في أمرين مطلوبين لكون الجسم والعدل مثلاً، وبين الوضع الجغرافي والتقوى.

ينبغي النظر إذن، إلى كيفية كشف رابطة العلة والمعلول، وأيّ رابطة ينبغي الاعتقاد أنها نوع رابطة علة ومعلول. فالأُسلوب العلمي

والموضوعي في تشخيص الرابطة بين العلة والمعلول وكشفها هو التجربة، والتي أطلق عليها في المصطلح الفلسفي «الاستقراء».

وبهذا المعنى: فإنّه في أيّ تجربة حاصلة يتمّ فيها تحليل ظاهرة معيّنة، ومن خلال التجارب المشابهة لها، إذا كان الجواب مساوياً وكانت الحالة مشابهة في كل مرحلة وبهذا النحو، بأن تتحقق الظاهرة تَبَعاً للعامل، ولا يشاهَد شيءٌ خلاف ذلك، تنثبت هذه الحالة، وبمثل هذه التجربة، عِلِّيَّة العامل المذكور بالنسبة للظواهر الخاضعة للتحليل.

فبالتجربة ـ وهي تكرارٌ ومشابهة لواقع وحقيقة ـ يمكن البحث عن موارد الصحة والخطإ. فإذا وصل الخطأ إلى الصفر فقد حصلت النتيجة المطلوبة. ولكنّ التجربة في حدودها ـ أي في مواردها المتكررة والمشابهة ـ تعطي النتائج. أمّا في خارج حدود التجربة، فلا تعطي جواباً سلباً أو إيجاباً، لأنه، وكما هو مفروض، لم تكن هناك تجربة مشابهة لمثل هذه الحالة وعليه: فإنّ نتيجة التجربة العلمية محدودة. وبعبارة أُخرى، نتيجة التجربة هي «قضية جزئية».

وينبغي الانتباه هنا إلى أنّ كثيراً من الظواهر والأحداث هي موجودة في وقت واحد، وربما لا تشاهد منفصلة عن بعضها. ولكن، في الوقت نفسه ليس بينها رابطة العلة والمعلول. أو وقوعها وكونها في زمان واحد، فإنما هو لأجل العلة المشتركة التي كانت فيها. ولهذا السبب، تكون النتائج الأولية التي أظهرتها التحاليل السياسية للتجربة ناقصةً عادة وغير قابلة للانتفاع، وليس لها أيّ قيمة علمية من الناحية المنطقية.

وربما كان اقتضاء طبيعة المسائل السياسية أنّه يلفت نظر الباحث ويسوقه إلى هذا الاتجاه، وإلى ما هو موجود، ويُلجئه إلى دراسة الوقائع والأحداث الموجودة وتحليلها بمقاييس تجريبية، كما أكّد

ذلك «هابر» من خلال الاستدلال بالمفهوم العقلي، وهو «استنباط النتائج من التعاريف». وكأنه يعتقد بمصداقية أحكام الرياضيات في مجال المفهوم الاجتماعي. وكما قيل: إنّ مثل هذه الرؤية ناشئة من رغبته وتوجّهه إلى الله. فهو في تصوره من خلال اعتماده الأُسلوب العلمي، يكون قد خلط في الحقيقة بين العلم، بمعنى استنباط النتائج من التعاريف، والعلم بمعنى اختبار الفرضيات[1]، كما وافق بين معرفة الله والماتريالية العلمية[2]. وحاول أن ينفي منشأ الأُلوهية في السلطة من خلال توجيه الاستبداد السياسي، واعتقد أنّ رضا الشعب عن الحكومة يعود سببه إلى عبادة الهوى، وحبّ الذات[3].

وكانت محصلة رأيه هي إيجاد حالة من التصالح والمودة بين العقود الاجتماعية والاستبداد.

المبحث السادس
الإسلام والفكر السياسي

ينبغي في هذا البحث عرض الرؤية الإسلامية حول التفسيرين المتقدمين للفكر السياسي، بمراحله الثلاث، ومعرفة موافقتها لأيّ منهما.

ورد كلا التفسيرين في تفاسير القرآن الكريم، وشملت التفاسير السياسية في القرآن المراحل الثلاث المذكورة. فعندما يعرض القرآن

---

(1) عنايت، حميد، **الفلسفة السياسية في الغرب**، ص 119.

(2) المرجع نفسه، ص 200، ساباين، جورج، **تاريخ النظريات السياسية**، ج 2، ص 107.

(3) المرجع نفسه، ص 219.

الكريم الوضع الموجود للصراع بين إبراهيم (ع) والنمرود، وموسى **وفرعون**، ويحلّل بدقة تلك الظواهر من خلال دراسة العوامل **والجذور** والظروف الحاكمة آنذاك، فإنّه يعرض الفكر السياسي في **الحقيقة** بالمعنى الأول، وهذه هي المرحلة الأُولى للتحليل السياسي **لهذه** المسألة.

وعندما يعرض تحليلاً في العلة والمعلول والحالة اللامطلوبة في **العمل** السياسي لنمرود وفرعون، ويبيّن في الجانب الآخر الحالة **الشعبية** والدعوة إلى العدل، والفكر السياسي الذي اعتمده إبراهيم **وموسى** (ع) في التوحيد، فهو يشير في الحقيقة إلى المرحلة الثانية. **ويرسم** أخيراً نموذجاً مثالياً للقدرة السياسية المطلوبة، والحاكمية **التوحيدية** النموذجية، ويتم من خلاله تطبيق المرحلة الثالثة في العمل **السياسي**. ونستعرض هنا تحليلاً موضوعياً للنماذج المذكورة أعلاه **وهي**:

أ ـ نماذج ترتبط بالتحليل السياسي للمرحلة الأُولى، يعني بيان رابطة العلة والمعلول في الظواهر السياسية:

1 ـ قال الله تعالى: ﴿وَإِذِ ٱبْتَلَىٰٓ إِبْرَٰهِـۧمَ رَبُّهُۥ بِكَلِمَٰتٍ فَأَتَمَّهُنَّ﴾[1].

تبيّن هذه الآية المباركة المرحلة الاختبارية الطويلة والشاقة والعسيرة؛ فعلى القادة أن يُختبروا فيها لغرض التهيّؤ والاستعداد لمتطلبات هذه المرحلة. وقد أنهى إبراهيم (ع) هذه الابتلاءات الإلهية جميعها ونجح في هذه الاختبارات كلها. إنّ كسب الخبرة والكفاءة وبعض الصفات اللازمة في القائد، أمر ضروري ومطلوب، ويستحيل حصول القيادة من دون توافر الكفاءات اللازمة والاستعدادات الذهنية المسبقة والقابليات، سواء أكان ذلك بصورة مشروعة أم غير

---

(1) سورة البقرة: الآية 124.

مشروعة. وقد تمّ تحليل ظاهرة القيادة ودراسة عناصرها اللازمة في هذه الآية، وفي آيات أُخرى تتعلق بها، مع غضّ النظر عن المسائل القيمية والمعنوية فيها، كشروط القيادة المشروعة، وعرض أُسلوب القيادة المطلوبة والحكيمة، ومن خلال ارتباط العلة والمعلول.

2 ـ وقال سبحانه وتعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا۟ مَا بِأَنفُسِهِمْ ۗ﴾[1].

نُسِبت التحولات الاجتماعية في هذه الآية، ومن جملتها الظواهر السياسية، إلى عللها الحقيقية والواقعية، وتمّ نفي الصلة المباشرة بين تلك التحولات والمشيئة الإلهية. وعلى ضوء هذه الآية، ينبغي دراسة، وكذلك تحليل، أيِّ تحوّل وتغيير له علّته أو علله الخاصة به، وينبغي ردّ كل قول يَنسب هذا التحوّل والتغيير إلى الله تعالى. إنّ على المحلّل السياسي دراسة ماهية هذه التحولات والعلل والعوامل والعناصر المؤثرة فيها بنظرة عقلية وفلسفية، دون أيّ تدخل للقيم والمبادئ والحالات المعنوية فيها.

3 ـ قال سبحانه وتعالى: ﴿كُلُّ نَفْسٍۭ بِمَا كَسَبَتْ رَهِينَةٌ ۝٣٨﴾[2].

عرض سبحانه وتعالى في هذه الآية الكريمة ارتباط العلة بالمعلول في العمل، والآثار الناتجة عنه، والتي هي مظهر للتحولات والظواهر السياسية. ولا دور للمشيئة الإلهية المباشرة في هذا المجال، وكذا لا أثر للحسن والقبح، ولا للنتائج المأمولة أو المرفوضة ـ سلباً أو إيجاباً ـ في إيجاد أو تغيير الارتباط بين العلة والمعلول. ويمكن استظهار هذا المعنى في آية أُخرى وهي قوله تعالى: ﴿أَنِّى لَآ أُضِيعُ عَمَلَ عَـٰمِلٍ مِّنكُم مِّن ذَكَرٍ أَوْ أُنثَىٰ ۖ﴾[3].

---

(1) سورة الرعد: الآية 11.

(2) سورة المدثر: الآية 38.

(3) سورة آل عمران: الآية 195.

4 ـ وقال سبحانه وتعالى: ﴿يَرْفَعِ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ مِنكُمْ وَٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْعِلْمَ دَرَجَٰتٍ﴾[1].

نُسب التطور والتكامل في هذه الآية المباركة إلى عاملين هما: الإيمان والعلم، وتأثيرهما من خلال الارتباط العقلاني، وعدم التخلف عن الظواهر والأحداث المؤدية إلى التطور والتكامل. فعطف قوله سبحانه: ﴿...ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْعِلْمَ﴾ على قوله: ﴿...ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟﴾ هو بيان لهذه الحقيقة الواقعية والعينية وهي: أنّ العلم، حتى لو فصل عن الإيمان، فإنّه عامل للرقيّ والتطور أيضاً.

5 ـ وقال سبحانه وتعالى: ﴿بَلْ نَقْذِفُ بِٱلْحَقِّ عَلَى ٱلْبَٰطِلِ فَيَدْمَغُهُۥ فَإِذَا هُوَ زَاهِقٌ﴾[2].

تعرض هذه الآية المباركة حالات التعارض التاريخي بين الحق والباطل في التحولات الاجتماعية والسياسية، وتشخّص، من خلال ارتباط العلة والمعلول، ماهيّة الباطل وحقيقة الحق، ودور كل منهما ودوره في تلك التحولات، وفي تعيين المصير وتحديد النتائج الواقعية والحقيقية للأحداث والظواهر التاريخية. وقد أفادت هذه الآية المباركة، وتكرار التجارب التاريخية، بإزهاق الباطل وزواله واضمحلاله ﴿إِنَّ ٱلْبَٰطِلَ كَانَ زَهُوقًا ۝٨١﴾.

وليس الحق والباطل اللذان تحدثت عنهما هذه الآية الشريفة عنوانين لمقولتين قيميتين، بل خضعا للتجزئة والتحليل في النظرة الحقيقية والفلسفية؛ فليس انتصار الحق على الباطل لكونه قيمة ومبدأ، بل باعتباره حقيقة وواقعاً عينياً لا يتخلف. ومثله أيضاً قوله

---

(1) سورة المجادلة: الآية 11.

(2) سورة الأنبياء: الآية 18.

تعالى: ﴿وَقُلْ جَآءَ ٱلْحَقُّ وَزَهَقَ ٱلْبَٰطِلُ ۚ إِنَّ ٱلْبَٰطِلَ كَانَ زَهُوقًا ﴿٨١﴾﴾[1].

ب ـ نماذج من الآيات القرآنية لها تحليل قيمي «المرحلة الثانية للتحليل السياسي»:

1 ـ قال سبحانه وتعالى: ﴿لَقَدْ كَانَ فِى قَصَصِهِمْ عِبْرَةٌ لِّأُو۟لِى ٱلْأَلْبَٰبِ﴾[2].

أوصى القرآن الكريم في هذه الآية، وفي آيات أُخرى، من خلال تفسيره للظواهر والأحداث التاريخية السياسية، بضرورة التمييز والفصل بين الأحداث والوقائع المطلوبة وغير المطلوبة، وضرورة العثور على الأُسلوب الأمثل والصحيح لتلك التوجهات السياسية.

2 ـ قال سبحانه وتعالى: ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ﴾[3].

يتم في هذه الآية تفسير الآثار الطبيعية التي تنتج عنها فريضة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وتقييم التحكم والسيطرة على المجتمع وأدائه السياسي، والظواهر والتحولات الاجتماعية، عن طريق الإشراف والمراقبة العامة، وعرض المجتمع الأفضل، بل المجتمع الأمثل.

3 ـ قال سبحانه وتعالى: ﴿وَلَا تَرْكَنُوٓا۟ إِلَى ٱلَّذِينَ ظَلَمُوا۟ فَتَمَسَّكُمُ ٱلنَّارُ﴾[4].

استعرضت هذه الآية المباركة أمرين هامّين في مجال البحث والتحقيق هما:

---

(1) سورة الإسراء: الآية 71.

(2) سورة يوسف: الآية 111.

(3) سورة آل عمران: الآية 110.

(4) سورة هود: الآية 113.

1)- إنّ التبعية للأنظمة الجائرة هي عللٌ وأسبابٌ لظهور كثير من التحولات والأحداث، عبّر عنها القرآن الكريم بـ «النار». وقد أكّد فيها على ارتباط العلة بالمعلول في تلك الظواهر والأحداث.

2)- التحليل العلمي والموضوعي لهذه التجارب، واستنتاج النهي عن القيام بأيّ عمل يؤدي إلى نتائج قهرية، ويسبب الانتقام الإلهي.

4 - وقال سبحانه وتعالى: ﴿إِنَّ فِرْعَوْنَ عَلَا فِي ٱلْأَرْضِ وَجَعَلَ أَهْلَهَا شِيَعًا يَسْتَضْعِفُ طَآئِفَةً مِّنْهُمْ يُذَبِّحُ أَبْنَآءَهُمْ وَيَسْتَحْيِۦ نِسَآءَهُمْ ۚ إِنَّهُۥ كَانَ مِنَ ٱلْمُفْسِدِينَ ﴿٤﴾﴾[1].

أشارت هذه الآية المباركة إلى نوعين من التفسير لحكم فرعون وسلطانه:

النوع الأول: بيان عمل فرعون في إيجاد الفرقة والنفاق، وفي قتل الرجال والأطفال الأبرياء وإبادتهم ، وسبي النساء، وكشف الآثار الناجمة عن تلك الأفعال.

النوع الثاني: التحليل القيمي لهذه الأحداث، واستنتاج أنّ حكم فرعون وسلطته السياسية هما نموذجان بارزان للحكام المفسدين.

ج - نماذج لأفضل الأفكار السياسية والأنظمة النموذجية والمثالية المطلوبة:

1 - قال سبحانه وتعالى: ﴿وَعَدَ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ مِنكُمْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي ٱلْأَرْضِ كَمَا ٱسْتَخْلَفَ ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ﴾[2].

---

(1) سورة القصص: الآية 4.

(2) سورة النور: الآية 55.

استعرضت هذه الآية المباركة تحليلاً قيمياً للأحداث والوقائع، فبعض هذه الأحداث مطلوب وبعضها غير مطلوب. وقد رسمت هذه الآية نظاماً نموذجياً ومثالياً للأُمم والشعوب، من خلال وعده الحقّ للذين آمنوا وعملوا الصالحات، وكانت لهم كفاءات وتجارب ناضجة وأساليب ناجحة وطموح في الحياة في أن يستخلفهم في الأرض، حيث يقوم فيها العدل الحقيقي، والتطور والتكامل والقرب من الله، لا يخلف وعده، ولا تتخلف إرادته.

2 ـ قال سبحانه وتعالى: ﴿وَنُرِيدُ أَن نَّمُنَّ عَلَى ٱلَّذِينَ ٱسْتُضْعِفُوا۟ فِى ٱلْأَرْضِ وَنَجْعَلَهُمْ أَئِمَّةً وَنَجْعَلَهُمُ ٱلْوَٰرِثِينَ ۝﴾[1].

مرّ المستضعفون بتجارب تاريخية في مراحل التحول الفكري، وقد شخّصوا في ذلك التحليل القيمي المطلوب من غير المطلوب. فهم سينالون الإمامة، وستكون الإمامة وسيلة لاستخلافهم في الأرض.

هذه ثلاثة نماذج قرآنية ذكرناها للفكر السياسي ومراحله الثلاث، وهي كثيرة في الكتاب والسنّة، وفيها إشارة إلى المراحل العديدة والمختلفة للتحليل السياسي، وعرض الفكر السياسي.

يُعَدُّ «نهج البلاغة» غيضاً من فيض، وقطرة في بحر غزير ومتلاطم بالأمواج، فيه الأحاديث الثريّة بالعطاء والتحليل والدراسات والأفكار السياسية. لكنّ دراسة تلك النماذج تحتاج إلى متسع كبير من الوقت. وهناك أبحاث عديدة ومختلفة في السنّة التي تعني قول المعصوم وفعله وتقريره، وهي تعيّن بهذه المراحل الثلاث للتحليل والفكر السياسي المذكورة آنفاً؛ وهي دليل عملي في تحليل القضايا

---

(1) سورة القصص: الآية 5.

الجارية في عصرنا الراهن، كالتمهيد لحكم النبي (ص) في المدينة المنورة، وقد استغرق تسعة أعوام، وخمسة أعوام لحكم الإمام علي (ع) في الكوفة. وكذا بالنسبة إلى أحداث أُخرى، كإضفاء طابع الشرعية لحكم ونظام معيّنين، ومواجهة التيارات المتشددة والمتطرفة، والمؤامرات، والأحزاب الموالية والمعارضة، والعلاقات الخارجية، والأساليب والسلوكيات السياسية، والتحركات الدبلوماسية، وتقوية ركائز الوحدة الوطنية، وتوسيع العلاقات الدولية.

أما الإجماع في المصادر الاجتهادية التحليلية، فإنّه، وإن ظهر قليلاً في التحليل في الشكل الأول الذي يبيّن المرحلة الأُولى للفكر السياسي، إلا أنّ أقوال العلماء وآراء الفقهاء مشحونة بأفكارهم في المجالات المرتبطة بالمرحلة الثانية والثالثة للفكر السياسي، وهي كلها تربوية وهادفة.

إنّ قراءة آراء الفقهاء وأصحاب الفكر، كالشيخ الطوسي في «المبسوط»، والعلاّمة الحلي في «تذكرة الفقهاء»، والعلاّمة النراقي في «عوائد الأيام»، والعلاّمة مير فتاح في «العناوين»، وكاشف الغطاء في «كشف الغطاء»، وآية الله النائيني في «تنبيه الأُمة»، والإمام الخميني في «رسالة ولاية الفقيه» و«البيع»، تشير كلّها إلى الثروة الهائلة التي امتلكها الفكر الشيعي في مجالات الفكر السياسي، وهي تساعد على استنباط الأجوبة الفقهيّة ومعرفتها في القضايا السياسية المعاصرة، لتكون دليلاً وعوناً وفائدة في كافة شؤون المجتمعات البشرية.

المبحث السابع

الفكر، النظرية، والفرضية السياسية

حصل خلط في استخدام بعض المصطلحات السياسية في العلوم السياسية والاجتماعية، مثل: الفكر السياسي، النظرية السياسية، والفرضية السياسية. واستعمل كل باحث سلائقه الشخصية وتعاريف الآخرين في تعريف هذه المصطلحات. وينبغي هنا الفصل والتمييز بين هذه المفاهيم والمصطلحات السياسية، لمعرفة أهميّة كل مفهوم بالميزان الممكن، وليتضح ما إذا كان الباحث أو المحلل قد ارتكب أخطاء في أبحاثه التطبيقية في هذا المجال. وينبغي أن يكون هذا الفصل والتمايز بين تلك المفاهيم واضحاً، من خلال إعطاء أمثلة عملية، ونماذج هندسية في ذلك، وهذه الأمثلة هي:

1 ـ الفكر السياسي هو بمثابة العرض والخارطة الهندسية التي لها دور هام وضروري في عمليات البناء وفي المشاريع الهندسية الأُخرى، فمن دونها يحدث إرتباك واختلال في تلك المشاريع الهندسية، وفي عمليات البناء.

2 ـ النظرية السياسية هي بمثابة نواة أساس وحيوية في العمليات الهندسية.

3 ـ الفرضية السياسية، في التمثيل أعلاه، هي بمثابة أُسلوب وسلوك خاصّين لتلك العمليات، اعتمدها مهندس واحد أو عدّة مهندسين، لبناء سدّ أو مصنع حيوي لتطوير تلك المشاريع والعروض التي خُصِّصت لها تلك العمليات.

فالنظرة الماركسية والشيوعية مثلاً تَعُدُّ حكومة «البروليتاريا» عرضاً وفكراً سياسياً. فالمجتمع اللاطبقي هو بمنزلة العمود الفقري

والأساس في تلك الحكومة؛ وهي نظرية سياسية. أما النظام الماركسي والشيوعي في الاتحاد السوفييتي السابق فقد كان حقيقة عينية وواقعية للفرضية السياسية.

وكذا بالنسبة للأُمور السياسية المتعلقة بالإسلام كالإمامة مثلاً، فإنّها تُعَدُّ فكراً سياسياً وعرضاً ومشروعاً عاماً للنظام السياسي الإسلامي. وولاية الفقيه، هي بمنزلة نظرية سياسية، تكوّن أساساً يعتمده النظام السياسي في مشروع «الإمامة» في فترة الغيبة.

ونظام «المشروطة» السابق، المبنيّ على أساس النظرية السياسية لآية الله النائيني في كتابه «تنبيه الأُمة»، وغيره من مراجع التقليد المعاصرين لتلك الفترة.

وكذا قيام النظام السياسيّ الحالي في بلدنا (إيران) المبنيّ على أساس الفكر السياسي للإمام الخميني الراحل (قدس سره)، وعلى نظرية ولاية الفقيه. وعلى هذا، يمكن إخضاع أيّ قضية سياسية لتحاليل ودراسات مختلفة استعرضناها سابقاً، «المراحل الثلاث للتحليل السياسي» ويمكن استخراجها من المصادر الإسلامية.

هذا من جهة، ومن جهة أُخرى، يمكن تحصيل فكر سياسي، نظرية سياسية، فرضيّة سياسية مناسبة لكل قضية سياسية معاصرة. وقد أُطلقت تسمية مصطلح «الفقه السياسي» على تحليل الأحكام والمسائل من المصادر الفقهية واستنباطها. وتُعَدُّ اليوم من أهمّ الأهداف لدى حَمَلة رسالات الفقه، ولدى الفقهاء في عصرنا الراهن. ولا شكّ في أهميّة عنصري الزمان والمكان في الاستنباط الفقهي. فالمحقّق، أو أيّ أحد يريد استنباط الحكم الشرعي في المجالات الستة المذكورة، عليه الاستعانة بالتجارب السالفة، والاعتبار بالماضي والحاضر؛ وهذا ما أكدت عليه النصوص الإسلامية، وكذلك الاستفادة من التحاليل والنتائج المترتبة عنها،

ولحاظ اقتضاءات الزمان والمكان فيها، والاستفادة اللازمة أيضاً في هذا الجانب من الترتّب المنطقي للأحكام الأولية والثانوية.

إنّ عنصري الزمان والمكان، يمكن أن يلعبا دوراً هاماً أكثر من غيرهما في الفرضية السياسية. وإنّ كل فقيه له قدرة على الاستنباط في الفقه السياسي، عليه أن يراقب تناسب المكان، واقتضاءات الزمان، باعتماد أسلوب خاص لوضع قاعدة عامة وعروض كلية في الإمامة، والإبداع في هذه القضايا، وهي: ولاية الفقيه، والبيعة، وتطبيقها، وإعطاء نظام دقيق ومنسجم لسلطة الدولة السياسية، وعلاقتها بالحقوق والحريات العامة للأُمة، وملامح عينيّة واضحة للنظام.

وبعبارة أسهل: إنّ المشروع السياسي، كما اتّضح في البحث، صرّحت به المصادر والنصوص القرآنية، وعدَّت هذه المرحلة من محكمات الشريعة، وقد أُعِدَّ لها مسبقاً. وإنّ على الوليّ الفقيه، ومن خلال النظرية السياسية، القيامَ باستنباط القضايا الضرورية والأساسية الحيوية في النظام السياسي، ويُسمّى ذلك في المصطلح الفقهي بـ «الاجتهاد»، وبذل الجهد في ذلك. كما أنّ عليه أن يختار المصالح العامة والضرورية للأُمة من بين كافة القضايا السياسية في البناء، وتدوين الفرضية المناسبة، من خلال رؤيته، حول أُصول الشريعة والموازين الإسلامية والتجارب المتطورة والاقتضاءات الزمانية والمكانية في إيجاد نظام سياسي.

إنّ اهتمام الفقيه بهذين العنصرين، «الزمان والمكان»، مؤثّر ومفيد في تشكيل النظرية السياسية والفرضية السياسية، وله دور هام وحيويّ في إيجاد وبناء نظام سياسي مطلوب.

تعريف وتقسيم آخر للأفكار السياسية:

ذكر الباحثون والمفكرون أنّ للفكر السياسي أربعة مفاهيم متغايرة **هي**:

1 ـ الفرضية.

2 ـ النظرية.

3 ـ الإطارات التصوُّرية أو التحليلية.

4 ـ النماذج والأشكال السياسية.

وحلّلوا أبعادها في دائرة العلاقات السياسية، لاستخراج طرق وأساليب حديثة ومتطورة في التعامل السياسي. ونشير هنا إلى وظائف كلٍّ من تلك المفاهيم لفائدتها هنا في هذا العرض:

1 ـ الفرضية السياسية:

وهي بيان للعلاقة غير الثابتة بين المتغيرات السياسية، التي يمكن اختبارها من خلال أساليب وطرق تجريبية؛ مثل فرضيّة الانتعاش الاقتصادي، والرغبة في النظام السياسي، والدفاع عن برامج الحكومة في الانتخابات؛ أو فرضيّة تأثير مصداقية الدولة في تبيين الأحداث والظواهر السياسية للأُمة، ومشاركتها ودورها الفاعل على الساحة السياسية كالانتخابات.

وتتعرض الفرضيّة السياسية إلى أضرار ومواجهات كثيرة، في ظل المتغيرات في الظروف المختلفة. ولهذا ينبغي اختبارها في المجالات كافة وبشكل منفصل. ويمكن تحديد هذه الفرضية وحصرها بمتغيرات أو ظروف خاصة. ولهذا فأبعادها محدودة، ذات أُطر وآفاق عامة وشمولية. وفي هذه الحالة، سيكون أمام الباحث طريق عسير وطويل في إثباتها، ولهذا السبب لم تخرج أغلب الأبحاث السياسية عن مستوى الفرضية.

2 ـ النظرية السياسية:

ظهرت هذه التسمية، ولفترة طويلة، في كلمات فلاسفة تقليديين أمثال: أفلاطون، أرسطو، وهابز وغيرهم. والمراد بها: بيان وتوجيه مجموعة مترابطة من العلاقات السياسية بشكل مثالي ومنظم، مبني على أساس العلم السابق. وقد أطلق علماء السياسة ومفكروها، تسمية «النظرية السياسية» اليوم على المعنى التجريبي بالتحديد، وهو لا يشبه استعمالها في العلوم السياسية.

وعلى هذا الأساس: فالنظرية السياسية هي بيان حالة تطرأ عليها متغيرات معينة، ترتبط بمجموعة أُخرى من المتغيرات المحددة والمشخّصة في ظروف معينة. وعندما يتم إثبات هذا النوع من الارتباط بين المتغيرات والتجربة، وبيانها بشكل واضح ومقبول، فسوف تنتج نظرية سياسية، تعطي نتائج وإجابات صحيحة وواضحة، في ما يرتبط بالقضايا التي تتعلق بمجال تلك النظرية، وإلاّ فينبغي إعادة النظر في هذه النظرية. ويستمر هذا المنهج والأُسلوب حتى بعد التحليل والوصول إلى نتائج إيجابية.

إنّ موارد اختبار النظرية التجريبية ـ السياسية ـ في حال تزايد واستمرار، بغض النظر عن الماضي، وهي في مهد التحولات الجارية، ولا يمكن أبداً تصوّر نهاية للنظرية التي هي بالمعنى التجريبي؛ وإنّ إثباتها واختبارها في هذه المرحلة أمران حتميّان. ويسمى هذا الاختبار في علم المنطق بـ «الاستقراء». واستخدام هذا النوع غير كافٍ في إيجاد النظرية السياسية. وقد ثبت في المنطق: أنه لا يمكن أخذ نتيجة عامة وذات فائدة في حدود ظروف مختلفة من هذا الاستقراء الناقص.

3 ـ القاعدة والإطار التحليلي والقياس التجريبي:

وهذه كلها تعابير مترادفة، الهدف منها إيجاد نظرية سياسية عن طريق التجربة، وتستخدم أيضاً في موازنة الأساليب والظواهر والأحداث السياسية المتشابهة.

وبعبارة أُخرى: تستخدم نتيجة الاستقراء الناقص عادة، على نحو قاعدة ومقياس في موارد أُخرى، «أي في القضايا التي لم تجرّب في مجال تلك النظرية»، ويستنبط منها نتائج جديدة.

وبهذا الترتيب، تُطلق تسمية «النظرية السياسية» على النظريات التي تنتج قضايا خاضعة للاختبار، ويتم من خلال هذه القواعد الكلية الحاصلة من التجربة تفسير الظواهر والأحداث السياسية تفسيراً سهلاً وممكناً.

4 ـ النماذج والأساليب السياسية:

هي عروض ومشاريع تشمل، عادة، أُموراً وظروفاً محدودة ناتجة من خلال استقراء محدد من أساليب وظواهر سياسية. ويطلق الأسلوب السياسي على النظرية السياسية الصغيرة وذات المستوى الضئيل من الإطار والقياس السياسيين.

وينبغي الانتباه إلى أن تقسيمات الأفكار السياسية في مجال اختبار الفرضية السياسية والنظرية السياسية، أدت إلى ظهور نزاع بين الباحثين السياسيين إلى هذا اليوم، حول قضية بدائية في معرفة المتغيرات المؤثرة في الأساليب السياسية. وقد اعترفوا سلفاً بأنهم عاجزون عن إثبات الفرضيات، وبسط النظريات التي ثبتت ظاهراً بشكل محدود. ولكنّ طريقاً شاقاً وطويلاً ما زال أمامهم لتحقيق أهدافهم التي سعوا لتحقيقها.

إن توسيع النظريات السياسية هو معضلة كبيرة ومستعصية في

دائرة العلوم السياسية، لأنّ كثيراً من النظريات السياسية التي لها ظروف معينة، كظروف بلد، أو بيئة اجتماعية، يتم إثباتها من خلال التجربة، التي يمكنها إعطاء إجابات محددة لذلك البلد أو المجتمع. أما تعميم هذه التجربة إلى بلدان ومجتمعات أُخرى، فسيكون بحاجة إلى مجموعة اختبارات جديدة، يحتمل فيها وقوع كثير من الأخطاء. وعلى هذا، فإنّ توسيع هذه النظريات إلى بلدان أُخرى، وتصديرها إلى بعض المناطق في العالم ثمّ إرسالها عبر القارات، لتكون قاعدة عامة وشاملة لكافة القطاعات، هو طريق شاق وطويل، يستغرق قروناً وأزمنة متمادية.

والأمر الآخر في تحليل هذا التقسيم يتم عبر بيان أهمية العثور على نظريات وأساليب وأُطر تحليلية في الأبحاث السياسية. فلو اخترنا طريقاً آخر أكثر اختصاراً وإتقاناً بدلاً من ذلك الطريق الشاق والطويل للتجربة والاستقراء الذي لا حدود له ولا نهاية، لنحصل على نظريات ونماذج ومقاييس نحتاجها في التحاليل السياسية، فإنّ هذا المنهج والأُسلوب سيكونان أكثر منطقاً وعقلانية.

المبحث الثامن

تقييم النظريات السياسية التجريبية

1 ـ النظرة الفلسفية:

اعتقد الفلاسفة أنّ القياس العقلي هو الطريق الأمثل في تشخيص العلل الواقعية للظواهر والأحداث. فإذا لم يجد الإنسان في تصوره مثلا العلة الحقيقية، فلا يمكنه أن يخلق في ذهنه تصوراً عن طريق التجربة والاستدلال. أمّا إذا عثر الإنسان بعلمه الحضوري على نماذج العلل في نفسه، فسينطلق حينئذ إلى توسيعها ونشرها، ويبحث

عن العلل والمعلولات في أساليب الإنسان وتصرفاته أو في الأحداث والظواهر. فأول نموذج يرتسم في نفسه وآثاره وأفعاله في المرتبة الأُولى هو الأفكار نفسها، وإن كان لديه علم حضوري؛ أي إنه يجد قوتها المدركة في نفسه دون حاجة إلى المعرفة من خلال العلم الحصولي[1].

وبناء على هذه النظرية الفلسفية، فلا يمكن تصور العلة بالحسّ التجريبي، ولا تصور بالحسّ والمعرفة الحسية، لأنّ ما يمكننا إدراكه بالتجربة هو المتغيرات والظواهر والأحداث التي تقع متصلة وتنتفي، أو منفصلة عن بعضها. أما حالة التأثير وعلّية البعض في بعضها الآخر، فلا يمكن تصورهما وإدراكهما بالحسّ التجريبي.

وتعتبر مسألة تصوّر ظهور العلية، وكيفية إيجادها في ذهن الإنسان وإدراكه من أكثر الأبحاث الفلسفية تعقيداً وجدلاً، وقد جذبت أنظار الفلاسفة والمفكرين والباحثين قديماً وحديثاً. فقد أنكر بعضهم، قديماً، كالأشاعرة، والفلاسفة الجدد مثل هيوم، رابطةَ العلة والمعلول[2]. فالتجربة في اعتقاد هيوم مثلاً توضح أنّ الظاهرة (أ) تتبع الظاهرة (ب)، ولكن، لماذا (أ) و (ب) متتابعتان؟ إنّ هذا لا يثبت بالتجربة أبداً. فعلى رغم الضجة المفتعلة التي أحدثتها المادية الديالكتيكية لإثبات العلية من خلال الحس والتجربة، إلاّ أنها لم تقدم عرضاً ومشروعاً مقنعاً ومقبولاً للرأي العام، بل سعت إلى إثارة المشاعر والأحاسيس بطرفي العلّة بدلاً من المعرفة الحسية للعلية والارتباط.

---

(1) الطباطبائي، السيد محمد حسين، **أُصول الفلسفة والمنهج الواقعي**، ج 2، ص 68.

(2) المصدر نفسه.

2 ـ النظرة الإسلامية:

اعتقد أتباع الأديان أنّ طريق الوحي يمكنه أن يوصل إلى النتائج نفسها التي توجدها التجربة، إن كانت لها نهاية متصورة. فبعد أن بيّن بيان الوحيُ السننَ الحاكمة على علاقة المتغيرات في التعامل السياسي البشري، والظواهر والأحداث السياسية، وعدم تخلف السنن الكونية ـ أي علاقة العلة والمعلول التي هي قواعد عامة للخلقة ـ دعا كلام الوحي (القرآن)، الإنسانَ غير الموحد، والمنكر للأنبياء والرسل، إلى تحليل تجربة هذه الظواهر والحقائق ودراستها! ونبّه بقوله سبحانه وتعالى: ﴿سُنَّةَ مَن قَدْ أَرْسَلْنَا قَبْلَكَ مِن رُّسُلِنَا وَلَا تَجِدُ لِسُنَّتِنَا تَحْوِيلًا ﴿٧٧﴾﴾[1] إلى أننا لا نجد أيّ تخلف للسنن الكونية الإلهية.

ثمّ دعا مخاطبيه إلى اختبار السنن الكونية وقال: ﴿قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الَّذِينَ مِن قَبْلُ كَانَ أَكْثَرُهُم مُّشْرِكِينَ ﴿٤٢﴾﴾[2] أي سيروا في الأرض، وابحثوا عن علاقة علة ومعلول الغفلة والجهل بالسنن الإلهية، وسبب رفضها، وعدم الاهتمام بها من قبل المشركين؛ وانظروا مصيرهم السيِّىء بسبب تلاعبهم بالسنن، وكيف تمت ملاحقتهم وتم إنزال العقوبات الكونية الإلهية الثابتة بهم.

وقد عَدَّت النظرة القرآنية، في آيات متشابهة، بعض الأساليب والتصرفات المذمومة، كارتكاب الظلم والجرائم السياسية[3]، وإنكار الحقائق الكونية[4]، أنها علل الهزيمة والانحراف والسقوط في هاوية

---

(1) سورة الإسراء: الآية 77.

(2) سورة الروم: الآية 42.

(3) سورة النحل: الآية 69.

(4) سورة الأنعام: الآية 11.

الانهيار والفناء. ودعت من لا يصغي ويسمع كلام الوحي، إلى تجربة هذه السنن، وهو طريق وعر وشاق وطويل.

فالمصطلح القرآني، وسائر النصوص الإسلامية حول ارتباط العلة والمعلول بالسنن الكونية، تمثل في الحقيقة تلك النظريات والنماذج والأساليب السياسية التي ينبغي أن يستخدمها البشر لاختيار الطريق الأمثل والأفضل، وللوصول إلى وضع مطلوب ـ أي بين تلك النماذج والمقاييس التي بيّنها الوحي ـ وليقارنوا وضعهم القائم بتلك المقايس والمعايير، وليختاروا الأفضل من بينها.

وإنّ دعوة القرآن إلى استخدام الأُسلوب التجريبي لا تعني اقتصار الإنسان في معرفته على استقراءات ناقصة، بل تعنى استخدامه أساليب استدلالية وعقلانية في تكميل أساليب المعرفة، والوصول إلى نتائج عامة وشاملة في استنباط نظرية معقولة لتلك الأبحاث والتحليلات المنطقية.

3 ـ المفاهيم التجريبية، الإثباتية، والميتافيزيقية (ما وراء الطبيعة) السياسية:

عرض مؤلّف كتاب «قراءة جديدة حول علم السياسة» ثلاثة عناوين للأفكار السياسية هي:

1) ـ الفكر السياسي بالمفهوم التجريبي:

ويبنى هذا الفكر على أساس العلم التجريبي، ومقارنته بوسائل القوى الإدراكية.

2) ـ الفكر السياسي بالمفهوم الإثباتي:

الذي يبنى على الفرض الآتي، وهو أنه لا وجود لتلك المفاهيم، ولكنها مفيدة في تصور العلاقات والروابط التجريبية، وتوجيه الأبحاث والدراسات. هذه المفاهيم هي في الواقع مقاييس

ومعايير، يستعين بها الباحث والمحلل السياسي لغرض عرض إمكانية التغيير للمجتمعات التقليدية، وتحويلها إلى مجتمعات مثالية ومتطورة، ودراسة العلاقات التجريبية لتلك الظواهر والأحداث.

3) ـ الفكر السياسي بالمفهوم الميتافيزيقي (ما وراء الطبيعة):

ولا يبنى هذا الفكر على المقاييس التجريبية، وليس له آلية تقييمية للعلاقات التجريبية، بل ينطبق على الوحي والإيمان. وإذا أمعنا، بهذه الرؤية، في الأفكار السياسية الإسلامية، فينبغي القول بإمكان الحصول على هذه الأفكار: التجريبية، الإثباتية، والميتافيزيقية (ما وراء الطبيعة)، مع فارق وهو أنّ المفهوم من النوع الثالث يقبل الاستدلال، لأنّ المنطق الإسلامي يشير إلى ضرورة تحصيل الإيمان عن طريق الاستدلال أيضاً، وإسناد محتواه إلى الوحي. فقد تناولت النصوص الإسلامية مفاهيم الزوال ونهاية الدول وسقوطها في التاريخ المنصرم بوصفها مفاهيم تجريبية، أما الظلم والعدوان فهما عنوانان لمقاييس ومفاهيم إثباتية. أما نظرية المدينة الفاضلة، والمجتمع المثالي، والأئمة الصالحين فهي مفاهيم تعتمد الوحي الإلهي في تطبيقها.

المبحث التاسع

أساليب معرفة الأفكار السياسية

1 ـ المرحلة الأُولى:

إنّ أول خطوة نخطوها في معرفة الفكر السياسي، هي تحليل نظام سياسي ودراسته فحسب. فعندما نستعرض دراسة للأفكار السياسية في الغرب أو في البلدان الشيوعية مثلاً، ونقوم بتحليلها، فإنه يتمّ، من خلال ذلك، البحثُ عن نظام يحمل في طيّاته أفكاراً

منسجمة ومتوازنة، ودقيقة ومنظمة. وهذه هي الخطوة الأُولى في معرفة مثل هذا التحول السياسي على ضوء الفكر السياسي المذكور. وينبغي تسمية هذه الخطوة «بالمرحلة الأُولى في معرفة الفكر السياسي».

2 ـ المرحلة الثانية:

وهي مرحلة تحليل الأفكار والنظم السياسية لتصنيفها. وفي هذه الأبعاد، ينبغي مشاهدة الأنظمة المختلفة كافة، وتفكيك بعضها عن البعض الآخر، والعمل على تطبيق بعضها في الساحة السياسية. إنّ تحليل نقاط الالتقاء المشتركة في الفكر السياسي، ومقارنتها بالأفكار الأخرى، وتعيين جهات افتراضها، هي حدود وإطارات أُخرى في معرفة الفكر السياسي. ولا شك في أنّ دراسة حالات الالتقاء والاشتراك لأبعاد تلك الأنظمة مع حالات الافتراق، سوف تسهم في دعم وعرض النظام الأفضل، واختيار الأكثر فائدة وتأثيراً من بين تلك الأنظمة.

3 ـ المرحلة الثالثة:

وتتم في هذه المرحلة دراسة الأفكار السياسية بشكل عام، بدءاً من الفترة التي شهدت ظهور الفكر السياسي، والتحولات التي تبعته في أدوار التاريخ إلى وقتنا الحاضر. وهذه المرحلة في حد ذاتها، فرع من علم السياسة ـ أي إنها البعد التاريخي في علم السياسة ـ وتعدّ نوعاً من معرفة الفكر السياسي أيضاً. ويمكن أن لا نصل في أسلوب المطالعة والدراسة هذا إلى نظام معيّن، ولكن، سوف يتضح لنا في هذه الفترة مدى ارتباط الأفكار وانسجامها على مرّ التاريخ، ويمكننا أن نصل إلى مقارنة علمية بين تلك الأفكار.

4 ـ المرحلة الرابعة:

ويتم في هذه المرحلة أيضاً بيان طبيعة السياسة بنظرة راقية في الدراسات الحديثة، وتفهُّمٌ لماهية السياسة، ولكن ليس بالمعنى الكلي؛ حيث يقوم الباحث والمحلل بالبحث عن مبدإ سياسي بمعناه الكامل والناضج. ويتطلب هذا موازنة وتقييماً خاصاً به. أي إن عليه العثور على مبدإ سياسي يمتلك مقاييس ومعايير وقيماً وأيديولوجيات ومباني خاصة، من خلال تلك القراءة والاستطلاع العام.

5 ـ المرحلة الخامسة:

ملاك الدراسة والبحث في هذه المرحلة، هو العلاقات الحقيقية والواقعية في المجتمع، وظروف التعامل السياسي بين الأفراد. وتتكون على هذا الأساس عوامل وظواهر اجتماعية متزامنة مع الظواهر السياسية. ونحن نبحث عن مثل هذه العلاقات، بغضّ النظر عن بناء الأنظمة في المجتمع، وذلك لأجل الحصول على ظواهر وأحداث سياسية.

ويعكف المحلل والباحث في هذه المرحلة على معرفة المجتمع السياسي، بعد أن بحث في المرحلة الرابعة الفلسفة السياسية، وتناول قبلها في المرحلة الثالثة تاريخ الفكر السياسي، وكان في المرحلة الثانية قد درس المفهوم التطبيقي السياسي، وكان البحث، وفي المرحلة الأُولى، قد تناول معرفة الفكر السياسي.

فمن خلال هذه المراحل الأربع المذكورة ينبغي التشخيص، وبدقة بالغة، من خلال بحث مباني الفكر السياسي الإسلامي، لمعرفة موقعه والمرحلة التي بلغها من البحث والتحقيق؟ لكي يتم من خلال تلك المرحلة اختيار الأُسلوب الأمثل الذي يتناسب مع متطلبات هذه المرحلة، وبيان إمكان متابعته. ومع ذلك، فلا شك في

أنّ البحثَ في مقولة مباني الفكر السياسي في الإسلام يمكن أن يرتبط بـ المراحل المذكورة كافة. وفي نهاية الطاف وفي بحث جامع، سنضطر إلى تحليل الأفكار السياسية في الإسلام ودراستها، باستخدام الأساليب والنماذج المذكورة كلها، ذلك أنّ البحث عن هذه الموارد، بعد عرض تساؤل، أو عدة تساؤلات، حول معرفة النظرة الإسلامية في هذا المجال أو سائر المجالات، يقتضي بحثاً جامعاً ووافياً للإجابة عن التساؤلات كافة.

ولو أعدنا النظر في القضايا السابقة، لا تّضح أنّ ما يُبحث عنه في المرحلة الأُولى، هو نظام سياسي. ففي مباني الفكر السياسي ينبغي التعرف على نظام سياسي نابع من الفكر السياسي في الإسلام. ولا تكون هذه الأفكار السياسية الإسلامية متصورة وملموسة دون معرفة هذا النظام. فالمطالعة التطبيقية للفكر السياسي الإسلامي، ومقارنة هذا الفكر بالمبادئ والمذاهب السياسية الأُخرى، وكذلك تصنيف الأفكار السياسية في نظر الفلاسفة وفقهاء الإسلام، هذه كلها من لوازم البحث عن مباني الأفكار السياسية في الإسلام.

ومن جهة أُخرى، يمكن بحث مباني الفكر السياسي في الإسلام من خلال الارتباط بالفلسفة السياسية والفكر السياسي، من خلال والعثور على مذهب سياسي له مفهوم حقيقي وجامع يمتلك أهداف هذا البحث. ولا شك في أنّ المذهب السياسي هو أحد الأجزاء التي لا تنفصل عن أيديولوجية جامعة وشاملة، غير أنّ التحليل، بالنحو المذكور، في المرحلة الخامسة، هو ضرورة لا يمكن تجاهلُها أو تجاوزها واجتيازها.

إنّ الدراسة التي وردت في هذا البحث حول السنن الكونية والإلهية، تدلُّ على شدة اهتمام القرآن الكريم بأبعاد المجتمع السياسي، فهناك آيات كثيرة تعرضت لتاريخ ثورات الأنبياء وجهادهم؛ وأشارت، في دراسة تحليلية لتاريخهم (ع)، إلى القواعد

العامة الحاكمة والمسيطرة على مجريات التاريخ والأحداث، وامتداد تلك المجريات، وعلل تلك الأحداث والظواهر التاريخية وعواملها، ثمّ فتحت آفاقاً واسعة وجديدة من خلال تلك القراءة في معرفة المجتمع.

المبحث العاشر

المنهج الوضعي «Positivism»

ان استخدام المذهب التجريبي الوضعي «Positivism» في الفكر السياسي، ضعيف وهزيل، لافتقار معطياته ونتائجه إلى الأُسس والركائز الثابتة والقوية. لكنه رغم ذلك أعطى نتائج مذهلةً ومثيرة في استخدامه في مجالات الطب والهندسة والتصنيع، وعالم الإلكترونيات، وغيرها من العلوم التجريبية.

وقد ظهر هذا الأُسلوب التجريبي أول الأمر في فلسفة اليونان القديمة بين «الرواقيين»، ومال إلى هذه النظرة جماعة من فلاسفة القرن التاسع عشر الميلادي في فرنسا، حيث شرح الفيلسوف الفرنسي «أوغوست كنت» هذا الأُسلوب بإسهاب في كتابه «كلام حول الفلسفة التجريبية والحسية».

وهذا الفيلسوف الفرنسي، وإن اعتمد في أُسلوبه الفلسفي والاجتماعي جانب المشاهدة والحس بدلًا من التعقل والإدراك الحسي بوصفه حقاً، فإنه استعرض عملياً قوانين اجتماعية لا تقبل التغيير والزوال؛ حتى صار التسليمُ أمام القوانين الاجتماعية التي لا تقبل التغيير، شعاراً له، وهذا هو بيت القصيد كما يقولون[1].

---

(1) ماكوزه، هربرت، **العقل والثورة**، ص 221.

إنّ المدرسة الوضعية «Positivism»، التي كانت يوماً ما مصدراً للتحول العلمي والثوري، وحاربت الفلسفة العقلانية، ووصلت إلى قمة اقتدارها وعظمتها، عادت إلى أحضان ذلك الأُسلوب الذي قامت لمقارعته من جديد. ولم يكتف «أوغوست كنت»، في حدود مشاهداته العلمية، بالوصول إلى الجازمية والحاكمية المطلقة للقوانين الاجتماعية في اعتقاده، بل ادّعى أنواعاً من القوانين التي هي أبعد عن الحس[1]. والحق إنّ الهدف في الأُسلوب التجريبي ليس الوصول إلى علم منظم ومنسجم، بل البحث عن عمل سياسي واجتماعي يمكن من خلاله إيجاد تحول وتغيير في الحكومة والمجتمع[2].

إنّ الهدف من المنهج الوضعي «Positivism» هو نفي إرادة خاصة في الحركة الاجتماعية، وجعلها خاضعة للقوانين الحاكمة على مسير التحول والتغيير الاجتماعي. ويتم من خلاله نفي الحاكمية الميتافيزيقية «ما وراء الطبيعة» من جهة، وإنهاء دور الإنسان في تغيير وتجديد منظومة المؤسسات الاجتماعية، إعمالاً لإرادته المعقولة من جهة أُخرى[3]، وتحرير المجتمع من التبعية العمياء في هذه الإرادة أو تلك. هذا ما كان في ذهنية أصحاب هذا الأُسلوب، ولكنهم وصلوا أخيراً إلى نتائج كانوا قد فرّوا منها.

وإنّ أُسلوب التسليم المطلق لدى «أوغوست كنت» كانت نتيجتُه أنّ الإنسان والمجتمع معاً عليهما أن يظلّا منتظرين حصول تحول أو تغيُّر قهري لا مفرَّ منه، ويبقيا شاهدين لوقوع الإعجاز في القوانين الاجتماعية. ومن خلال التسليم العقلاني، عليهما أن يحتملا تلك

---

(1) المرجع نفسه، ص 218.

(2) المرجع نفسه، ص 217.

(3) المرجع السابق.

الشرور المستعصية، وتبعاتها السلبية الناتجة عن هذه القوانين الثابتة التي ترفض التغيير.

والعجيب هنا: أنّ الفلسفة السياسية للمذهب الوضعي «Positivism»، تبدي منعطفاً غير أُصولي في مواجهة التحديات السياسية، وتمنح الطبقات الحاكمة ضمانات ضد أيّ هجوم أو تعرّضٍ للدولة، وتفصح عن بيان طرق تتماشى مع سياسة الحكومة، وكيفية تعاملها مع المعارضة، وترضي الوضع القائم، بوصفه دليلاً على انتفاء الحاجة إلى إيجاد وضع مطلوب جديد[1]. إنّ مثل هذه النتائج تجعل المذهب الوضعي «Positivism» منهجاً متمايزاً عن الفلسفة التجريبية والماتريالية «المادية التاريخية»، وتحوّلها إلى فلسفة توجيهية.

لقد اعتقد بعض الباحثين الاجتماعيين أنّ المذهب الوضعي «Positivism» قائم على وقفات ومحطات اجتماعية، وقد وصفوا شعاره «بالفكر الإصلاحي» لا بالإسقاط ولا الإبداع والتجديد[2].

أما النظرة الأُخرى التي أضافت ضعفاً في الأُسلوب الفلسفي، فهي ميل المذهب الوضعي «Positivism» إلى النسبية؛ وكان بيت القصيد الوحيد الذي أكملته هو أنّ الإنسان لا علم له بأيّ شيء عدا ما يراه من أثر وحسّ، وهذا نسبي أيضاً[3]. ومن خلال التجربة، نفت الفلسفة السياسية للمذهب الوضعي «Positivism» الحسَّ، وكلَّ ما هو موجود، ونفت كل وجود حقيقي وواقعي، أو أحكام مبدئية

---

(1) المرجع نفسه، ص 224 ـ 225.

(2) المصدر نفسه، ص 227.

(3) بهاء الدين باسارگاد، **المذاهب السياسية**، ص 64.

وقيمية، ثمّ شككت، من خلال النسبية، في ماهيتها وإنجازاتها التي حققتها في هذا المجال.

وبعبارة أُخرى: إنّ المذهب الوضعي «Positivism» نقل بداية عين اليقين من التعقل إلى الإدراك الحسي، وأنهى أيّ دور واعتبار للإدراك العقلي، ثمّ أحلَّ النسبية محل اليقين، ورفع من قيمة الإدراك الحسي أيضاً.

وكان اعتماد المذهب الوضعي «Positivism» الحسّ والتجربة، سبباً في الاستقراء الناقص الذي كان عُرضةً للنقض الدائم. فعدّ محصوراً على اعتبار الحسّ الذي شوهد في قضايا محدودة. أما نسبيته فهي بلحاظ قابليته للنقض دائماً، وتبعيته لظروف وحدود خاصة كان صادقاً فيها. ولو أضفنا إلى كل هذه الأدلة والظروف المذكورة لبيان ضعف هذا المذهب، احتمالات خطإ الحسّ والتجربة، فسوف يتعيّن إهمال النتائج الحاصلة جرّاء هذا الأُسلوب الحسي في المذهب الوضعي «Positivism». لكنّ ترك هذا البحث وعدم الخوض في مسائله أفضل من الولوج فيه، لانتفاء الفائدة من ذكره.

أما أُسلوب معرفة الوحي والاستفادة منه، للوصول إلى نظريات وأُطروحات سياسية متقنة، فلا يحتمل فيه أقل خطأ أبداً، والمفروض هنا إثبات أحقية الوحي، ليتم بعد ذلك تحليل الظواهر والأحداث السياسية، ووصف الوضع القائم، وكذا التحليل القيمي والمبدئي، وتشخيص المطلوب وفصله عن غير المطلوب في تلك الظواهر، والطمأنينة في الانتفاع من بيان الوحي عند الوصول إلى الوضع القائم، والتحرز من الوقوع في متاهات الأخطاء.

الفصل الثاني
الدين والسياسة

وفي هذا الفصل أبحاث عدّة:

المبحث الأول
العرض التاريخي للعلمانية

هناك نظريات وآراء عديدة حول بيان علل الظواهر وأسباب الأحداث التاريخية، وهي تهدف إلى فصل الدين عن السياسة في الغرب. وسوفندرس في هذا المبحث بعض تلك النظريات وهي:

1 ـ اعتقد بعض الفلاسفة أنّ فصل الدين عن السياسة في الغرب كان نتيجة لانحلال الأُسس العقلانية والعلمية في الدين، وخاصة، في ما له صلة بمعتقدات الكنيسة. وقد نتج عن ذلك: الاستخفافُ بالدين ومقولات الكنيسة، وإبعادُ الدين عن المجتمع والسياسة. وعلى ضوء هذه العقيدة، يعتبر المخطئ الأصلي والوحيد هو الكنيسة التي ينبغي أن تكون المسؤولة في الدفاع عن الدين. فهي

لم تَخْطُ أيَّ خطوة صحيحة وثابتة لغرض بيان المباني العقلانية والفلسفية والعلمية في الدين. ولم تأخذ على عاتقها، وبجدّية، بيان العلاقة بين الدين والعلم من جهة، والدين والعقل من جهة أُخرى، وربما أنكرت تلك العلاقة أحياناً[1]. ولم تثمر جهود بعض الفلاسفة الموحدين مثل: «جيمز راس» Janes Ross، وريتشارد سوين برن Richard swinburne، اللذين دافعا عن عقلانية المعتقدات الدينية، في مواجهة الفلاسفة الملحدين الذين أصرّوا على إثبات عدم عقلانية الدين.

ولم تتحدث الكنيسة، تحت غطاء الاعتقاد بالله، عن أيّ منطق أو تعاليم موافقة للعلم والعقل. بل عرضت من خلال هذا الأُسلوب والمنهج التعليمي الديني أصل الاعتقاد الأولي للدين، أي: «معرفة الله»، وتعرضت إلى هجمات مضادة وعنيفة من قبل المدافعين عن العقل والعلم. فقد هاجم الفلاسفة الملحدون هذا الأصل والأساس بدلاً من تناول الفروع. مَنْ يرون أنّ ظاهرة التديّن في السياسة أو عدمَها هي نتيجةٌ لتديّن المجتمع أو عدم تديُّنه، رغم أنّ هذه النظرية مخالفة للاعتقاد التقليدي القائل: «الناس على دين ملوكهم». وقد تصوّر هؤلاء أنّ اعتقادهم هذا حول ديناميكية الدين وفصله عن السياسة، هو نتيجة بذل جهود ومساعٍ حثيثة لإنقاذ الكنيسة والدين مما يعانيانه في الغرب. وإن كان يشارُ، في بيان هذا الاعتقاد، إلى عوامل أُخرى حول العلمانية، ولكنه يتغذى من هذه النظرية أخيراً.

---

(1) قالوا بناء على هذه المعتقدات: إنّ لغة الدين منفصلة عن لغة العقل والعلم، ولا حاجة في فهم الدين إلى التصديق بذلك، كما أنّه لا حاجة إلى الاستدلال والبرهان أيضاً فالعقائد الدينية لا تقبل النقض والاثبات أبداً، وأن تطبيق المعايير العقلانية والعلمية حول الدين هو بمثابة قولنا: رائحة الورد أقوى وأطول فترة من رائحة ورد آخر مثلاً.

كما ينسب فصل الدين عن السياسة إلى مُدّعي الإصلاح الديني في الغرب، ليمنعوا بهذا الأُسلوب ذبحَ الدين في مسلخ السياسة الملوّثة، وهو بحدّ ذاته اعتراف صريح ولا إراديّ منهم بعدم انسجام الدين مع لغة الحوار والمنطق والفكر المعاصر، وذلك لأنّ الدين خرج عن المعترك الحياتي؛ لأنه لم يقدر على تصفية السياسة من تلك الآثام والتلوّث وصياغتها مثله، وجعلها أمراً مقدساً وطاهراً.

فإذا كان فصل الدين عن السياسة مبنياً على عدم انسجام الدين مع العقل والعلم، وإذا كان للحركات الدينية الإصلاحية الدورُ الناجح والموفّق نفسه، في إيجاد الأُلفة والاتحاد والانسجام بين تعاليم الكنيسة والعقل والدين، فهي قادرة أيضاً، وبنجاح نسبي، على إيجاد الارتباط والتلاحم، ووحدة الاتجاه بين الدين والسياسة.

إنّ هذه النظرية قابلة للنقد والبحث من وجهة تاريخية، ولكن، لا يمكن عدّها دليلا مبرّراً مقنعاً لظهور العلمانية في الغرب؛ لأنه إذا صحّت هذه النظرية، فينبغي القول بظهور جذور الإلحاد واللادين في الغرب، ويكون فصل الدين عن السياسة تدريجياً ناتجاً عن انعكاس الشعور اللاديني في المجتمع الغربي. غير أنّه رغمَ ارتضاء تلك المجتمعات الفكرَ العلمانيّ على أنه أصل ثابت في الديمقراطية الغربية، وأن التزامها وتمسُّكها بالعلمانية بلغ حدّاً لم يصل إليه تمسّكها بالمبادئ الإلحادية، فإنّ عدد الموحّدين المعتقدين بالمبادئ والأُصول الدينية ليس قليلاً اليوم في العالم الغربي.

فعلى رغم انتشار المذاهب الفلسفية الإلحادية وتنوعها وكثرتها في الغرب، إلاّ أنها لم تستطع، باتّباعها سياسة فصل الدين عن السياسة، إبعادَ هذه الشعوب والمجتمعات عن التزاماتها الدينية، وأُصولها الاعتقادية، وإيمانها بالكنيسة والمسيحية. ورغم تكثيف الجهود والأنشطة التبليغية المبنية على آراء فلسفية وعلمية إلحادية

تهدف إلى إضعاف تلك الالتزامات الدينية والتنقيص من شأنها في الغرب، وخاصة في ما يختص بالكنيسة، لكن تأثير هذه الأنشطة لم يصل إلى حدّ إبعاد المجتمعات الغربية عن التزاماتها الدينية أو الحدّ منها.

وفي هذه الحالة إذاً، نتساءل: ما هو العامل الأساس في فصل الدين عن السياسة في الغرب؟ ومن المسؤول عن ذلك؟

2 ـ اعتقد آخرون أنّ سبب ابتعاد الدين عن السياسة في الغرب هو عدم انسجام تعاليم الكنيسة مع الديمقراطية، بسبب الازدواجية والتناقض في المسلك.

فإذا قلنا إنّ عدم التوافق والانسجام ـ كما قال البعض ـ يعود إلى مقولة عدم توافق الدين والعلم، فهذا نفسه يعود إلى العامل الأول والنظرية الأُولى. أما إذا اعتقد البعض أنّ عدم التوافق والملاءمة يعودُ إلى المضافين الاستبدادية في تعاليم الكنيسة، التي تناقض أيديولوجية الديمقراطية، فعلينا أن نبحث في تاريخ الكنيسة والدين منذ القرون الوسطى في العالم الغربي، لمشاهدة أساليب التعامل والسلوك القولي والفعلي آنذاك، وآثرها في عدم التلاؤم والتنافي مع الديمقراطية؛ بحيث أدّى أخيراً، ومن خلال التحولات الديمقراطية، إلى عزل الدين عن السياسة.

فهل كانت الكنيسة تتحدث عن السلطة الإلهية المطلقة، بحيث إنها لم تنسجم مع شعار استقلال الأُمة ووضع السلطة بيد الشعب، كما اعتقد ذلك عشرات الملايين من المسيحيين الموحّدين اليوم بالسلطة الإلهية المطلقة الأبدية في تعيين مصير البشرية؟ وهل كانت الكنيسة تملي أوامرها على الشعوب والحكام تحت ذريعة السلطة الإلهية المطلقة، بحيث كانت هذه الاتجاهات غير منسجمة مع أُصول الديمقراطية؟ وفي هذه الصورة، ينبغي وجود هذه الحالة، وهي ابتعاد

السياسة عن الله وأحكامه، بل إنها تفرض على أرباب الكنائس أن لا يتدخلوا في شؤون الأُمة.

ومن جهة أُخرى، إنّ هناك مشتركات أُصولية بين الأديان والمذاهب كافة، كما هي الحال عند الكونفوشيوسيين والبوذيين والهندوس وغيرهم، والمذاهب السماوية العالمية كاليهودية والمسيحية والإسلام، والمباني والمبادئ الديمقراطية كالوفاء بالالتزامات والمعاهدات، وكرامة وحرّيته الإنسان، والالتزام بالقيم؛ وهي عوامل أساسية ومؤثرة في إزالة أركان الظلم، ورفض سيطرة الحكومات الجائرة، وقف الإساءة والتعدي على حقوق الآخرين، ومنح الشعوب والمجتمعات البشرية السلام والمساواة والاستقرار.

ولا ينبغي تناسي أنّ الفكر السياسي، والديمقراطية، والإجماع العام في الغرب على الخضوع للنظام السياسي، هي ظواهر جديدة ظهرت في أواخر القرن الثامن عشر الميلادي. أمّا قبل هذه الفترة، فقد كان الفكر الديمقراطي يعني الشغب وعدم الانضباط الاجتماعي، والفساد الأخلاقي، والرغبة في العبث، وتفشّي الدعارة واللامبالاة.

وبالإضافة إلى ذلك، فإنّ الديمقراطية من المفاهيم المرِنة التي تقبل أن تصهر في قوالب محددة؛ فلكلٍّ تصوّر لها في ذهنه، وليس هناك نموذج ومنهج محدد وواضح ومقبول لدى الجميع في الفهم الغربي للديمقراطية. ولم تتّضح علاقة الديمقراطية بمقولات العلم والفلسفة التي تتحدث عن الثوابت. ولم يتّضح ما إذا كانت الديمقراطية، وحالات الانفتاح والتحرك فيها في المجالات كافة، والتحولات السريعة وأُصولها الثابتة، ناتجةً عن العلم، والفلسفة، والدين؟ أم هي ناتجة عن حالات التعارض ومحاربة كل ما هو ثابت؟ وفي هذه الحالة، فإنّ هناك توجّهات ودعوات علمانية أُخرى

تواجهنا مثل: فصل السياسة عن العلم، وعن الفلسفة والعقل، وأخيراً «نغمة» فصل السياسة عن الإنسان.

3 ـ عامل الحداثة والتجديد، وما له من تأثير على الدين والسياسة من جهة واحدة أو جهتين. وينبغي عرض هذه النظرية بالنحو الآتي:

إنّ الدين لم يمرّ بمرحلة الحداثة والتجديد، ولهذا السبب تأخر عن ركب السياسة التي تزامنت حركتها معه؛ مما اضطر إلى فصله عنها. فمع ظهور فكرة الإصلاح الديني والتجدّد بالمفهوم الغربي، من خلال مقارنته بمرحلة الحداثة والتجدّد في مفهوم السياسة، كانت حركة الدين بطيئة، لم يستطع فيها تهيئة الأجواء وخلق الظروف المناسبة في مواكبة مسيرة السياسة في هذه المرحلة الفعلية؛ خاصة في ضوء المواجهة بين الكنيسة والتجدّد والإصلاح بالمفهوم العلمي، أي كلّ ما استجدّ من القوانين العلمية، وكذلك الحداثة والتجدّد بمعنى الاستفادة من المنتوجات العلمية والثروة الفكرية والتقنية والتكنولوجيا المتطورة.

وقد أدت هذه النظرية إلى نتائج مريرة وقاسية لفصل الدين عن السياسة، ويدعو الحال هنا إلى التأمّل والحذر. كما ينبغي تمييز نظرية الحداثة والتجدّد في معطيات العلم عن الحداثة والتجدّد التي تعني ثقافة الانحطاط والتفسخ الخلقي، والخواء وحالات الفراغ. ولا ريب في سبق العالم الغربي نحو منهج الحداثة والتجدّد كمنهج عقلاني له، وازدهار العمران والتنمية اللذين اعتبرا من أهم القضايا في العالم على أساس التطور والرقيّ، وعدم إنكار اصطدام هذه الحركة الخاطفة والسريعة في الغرب مع عوامل مخالفة.

لكنّ السؤال المعروض هنا هو: هل كان التطوّر والتقنية الحديثة سبباً في فصل الدين عن السياسة؟ أم أنّهما لم يكونا مقولتين

مختلفتين ومتضادّتين؟ بل على الأقل أنّ عصر التجدّد والتطوّر ومنهج الحداثة لم يقترن بعد بعصر العلمانية، ليتمّ من خلال هذا الاقتران إحداث علاقة العلة والمعلول بينهما.

والواقع، إنّ البحث هنا ليس حول عدم مواكبة الدين للتطور العلمي والتكنولوجي في العصر الراهن، وليس عن إمكان نقد الدين المسيحي والكنيسة ودراستها في هذا المجال، وكذلك الدين الإسلامي أيضاً؛ لكنّ الكلام هنا هو حول ارتباط العلة بالمعلول في مقولتي العلم والتطور مع العلمانية في أرضية ظهور قضيّة فصل الدين عن السياسة.

لهذا، فإنّ بحث التجدد بالمفهوم المعاصر، إمّا أنه لم يكن موجوداً، أو أنه لم يؤدّ دوره التاريخي المطلوب.

4 ـ إنّ عجز الدين عن أداء دوره الأُصولي ومهامه الأساس في الساحة السياسية الغربية، هو العامل الأساس في هزيمة الدين في المعترك السياسي. والمراد بالعجز وعدم القدرة هنا هو فقدان الأُصول والمباني اللازمة في إدارة المعترك السياسي الدين هنا، وفي تنظيم أداء دور المؤسسات الحكومية والخدمية، وعدم الانعطاف أمام التحولات الجارية في الساحة السياسية، حيث فقد المذهب التقليدي للكنيسة هاتين الخاصيّتين ـ اللتين تعدّان عاملين مهمين في تأصيل دور الدين واستقراره وبقائه في المجتمع. وإذا عجزت مجموعة الأفكار المسمّاة «بالدين» عن أداء دورها ومهامها في إدارة المجتمع، وعن تلبية حاجاته الأُصولية ومتطلباته العامة التي هي في صراع وتغيير مستمرّين ودائمين، فعليه ترك هذا المعترك وفسح المجال لصالح منافسيه والتنازل لهم عن قراراته.

ويبدو من العوامل المذكورة كافة لفصل الدين عن السياسة في الغرب، أنّ أقواها تأثيراً ومنطقاً، هو العجز الذاتي للكنيسة الذي

أنتج هزيمة الدين في المعترك السياسي. وهذه النظرية بنفسها إجابة عن تساؤل آخر هو: هل كانت هزيمة الدين في مجال السياسة بسبب أعداء الدين وحماة السياسة؟ أم أنّ تلك الهزيمة، والكارثة التي حلّت بالكنيسة، كان سببها المدافعون عن الدين؛ حيث تركوا السياسة لأهلها لإنقاذ الدين ومعتقدات الكنيسة، وتخليص الكنيسة من براثن التناقض الحاصل في سياستها؟ ولم يتجشموا كثير عناء، في الدفاع عن الدين. وإذا كان طرفا القضية في التاريخ السياسي الغربي في حالة تضاد، فإنّ العامل الأساس الذي أوصل الجانبين كليهما إلى هذه النتيجة، هو العجز الذاتيّ في تعاليم الكنيسة التي كانت لاقت قبولاً واسعاً باعتبارها المفهوم الوحيد المعبّر عن الدين.

ونضيف في ختام هذا البحث الموجز:

على رغم ترجيح النظرية الأخيرة، لكن لا يمكن إنكار العوامل الأُخرى المذكورة في البحث، أو التغاضي عنها، لأنّ المهمّ في هذه الدراسة هو: هل يمكن تطبيق هذه العوامل أيضاً على الإسلام، والقول بفصل الدين عن السياسة؟

هناك آراء ونظريات عديدة حول الإسلام وقضاياه العالمية، وارتباطه بالعلم والتكنولوجيا والتقنية الحديثة، والديمقراطية، وأخيراً ارتباط الإسلام بالحداثة والتجدّد. ولكنّ الذي يميّز الإسلام عن المسيحية ومعتقدات الكنيسة، هو أنّ الإسلام يتماشى في أعماقه مع الأُصول والمباني القوية والراسخة والخلاّقة كافة؛ فعلى رغم هذا الاستحكام والثوابت، فإنه قادر على مجاراة التحولات العقلانية والعلمية كافة في المجالات السياسية والاقتصادية والاجتماعية. ولم تقف هذه المسيرة عن حركة الزمان والمكان، والتحوّل والتغيّر أبداً. وكما قال أُستاذنا العلامة الطباطبائي: إنّ الإسلام يمتلك خصائص الثبوت داخل المتغيّر، ويعيش في أعماق التاريخ والزمان، وسيبقى خالداً إلى الأبد.

المبحث الثاني

نظرة حول علاقة الدين بالسياسة

يمكن تحليل علاقة الدين بالسياسة في قوالب نظرية عديدة هي:

1 ـ تختص المفاهيم الدينية بالآخرة، وبمصير الإنسان في الحياة وبعد الموت. أمّا المفهوم السياسي، فهو مختص بالحياة الدنيوية وكيفية التعايش البشري فيها. ومن خلال هذه النظرية والرؤية، ينفصل مفهوم الدين عن مفهوم السياسة تماماً، وهما مقولتان مختلفتان. ولو كانت هذه النظرية صحيحة بخصوص مفهوم السياسة، فهي خاطئة في ما يخص مفهوم الدين تماماً، لأنّ الدين عبارة عن مجموعة من القيم والتعاليم التي تتعلق بالإنسان في شؤونه الدنيوية والأُخروية كافة.

2 ـ مفهوم الدين وما يختص به من أُصول ومبادئ هي مفاهيم وقيم سماوية مقدّسة وخالدة؛ غير قابلة للنقد أو الاعتراض أو التغيير. أمّا السياسة، فهي ممتزجة بقضايا مادية وبشرية، وأحياناً لا أخلاقية، وملوثة بالفساد والانحطاط والسقوط البشري، وليس لها ركائز ثابتة وقويمة أبداً. وهي معرّضة، دائماً بحسب ظروفها القائمة، دائماً إلى النقد والاعتراض، والتغيّر والتحوّل السريع. لذلك لا يمكن الجمع بينهما أبداً.

وهذه النظرية ليست خاطئة في تفسيرها للدين فحسب، بل هي خاطئة أيضاً في تفسيرها للسياسة تماماً. فليس كلّ ما يتعلق بالدين وما يختص به ثابت، ولا كلّ ما يختصّ بالسياسة بعيدٌ عن النزاهة والقدسية تَبَعاً لتلوُّثها وفسادها. فعدم القدسية والنزاهة واللاأخلاقية في السياسة، إنما تصدق عليها في مسيرة التحوّل والتغيّر، وذلك إذا ابتعدت عن القيم والمبادئ الدينية والإلهية، وصبّت في مصالح شيطانية وشريرة تبعث على الضياع والانحطاط. أمّا إذا كانت السياسة

مبنيّة على القيم والمبادئ الدينية والإلهية المقدسة، فلا تليق بها تلك الصفات المكروهة التي تؤدّي إلى ما ذكرناه من التخبّط، والعبث بـ أرواح الناس، وسلبهم حرياتهم.

3 ـ إنّ بعض التعاليم الدينية والمبادئ والقيم السماوية تتعلق بمعاناة الشعوب والأُمم ومشاكلها العامة وكيفية معالجتها، وتنظيم قضايا الشعوب والحياة البشرية في العالم الدنيوي. لكنّ الهدف الديني لا ينسجم مع أهداف السياسة، باعتبار أنّ هدف الدين هو تربية البشرية وتنشئتها على القيم والمبادئ الأخلاقية، واعتمادها مسيرة التكامل المعنوي، والعروج من القضايا المادية، والسموّ إلى قمة المبادئ والقيم السامية، والانطلاق من الوضع المادي الراهن إلى الوضع المعنوي الملتزم والواعي والأخلاقي المطلوب.

إنّ هدف الموحّد الواعي والملتزم بمبادئ السماء والقيم الأخلاقية، هو رفع مستواه الفكري والمعنوي والأخلاقي. ومن هذا الاتجاه، فهو لا يولي اهتماماً كبيراً للقضايا المادية والأوضاع السائدة التي جبل عليها الإنسان عادة. أما هدف السياسة، فشعار الإنسان فيه هو: انتصاره وهزيمة الآخرين، ووصوله إلى أهداف سياسية مادية محدّدة.

ولا يصل هذان الاتجاهان إلى نقطة اشتراك بسبب اختلاف الأهداف والتوجّهات. فقد رفع حزب «تركيا الفتاة» شعاراً في عصر الإمبراطورية العثمانية، كان مبنياً على هذا التصور والاعتقاد؛ وكان «أتاتورك» مؤسس هذا الحزب يقول: «لقد بُعث نبيّ الإسلام لدعوة أُمّته إلى الله والخير والسعادة، ولم يضع بأيدينا سيوفاً لنسلّطها على رقاب الشعوب والأُمم».

وقد نتج هذا الشعار، سقوط الإمبراطورية العثمانية، واضمحلال الثقافة الوطنية والمحلّية، وفصل الدين عن السياسة، وظهور قوميات

شوفينيّة وفاشية متطرفة، ممزوجة بالثقافة الغربية. إنّ هذه النظرية التي هي أشبه ما تكون بشعارات سياسية لإنهاء الحكم العثماني، هي في الحقيقة تحريف للأهداف الدينية والسياسية معاً. وقد أخرج أتباع هذه النظرية ـ من خلال إضفاء الطابع المعنوي على الأهداف الدينية ـ قسماً كبيراً من التعاليم والمبادئ الدينية، وعزلوها عن مجالات الحياة. وكذا إضفاء الطابع الماديّ على الهدف السياسي. وحمّلوا الإمبراطورية المندحرة، وباسم السياسة، تلك المفاهيم اللادينية، والفساد وحالات الانحراف والسقوط والضياع، مع أنّ الدين والسياسة لهما هدف واحد ومشترك، وكلاهما يعتمد على أُصول ومعايير مقبولة.

4 ـ يُعَدُّ القرآن الكريم من أكثر المصادر الموثوقة والمعتمدة في معرفة ماهيّة الإسلام، وبيان أحكامه وتشريعاته، لكنه لم يتناول بحث السياسة، والدولة والحكومة. فقد ادّعى الدكتور علي عبد الرازق في كتابه «الإسلام وأُصول الحكم» عام (1925 م) بناء على هذه النظرية أنه: لا يوجد شبه دليل في الكتاب والسنة على وجوب إقامة الدولة والمسؤولية السياسية. وإنّ الواجب الثابت في الشريعة هو إمضاء أحكام الشرع، فإذا تواطأت الأُمة على العدل وتنفيذ أحكام الله، لم يُحتج إلى إمام، ولا يجب نصبه[1].

وادّعى أيضاً: أنّ خلاف المتكلمين في أمر الإمامة والخلافة في أن نصب الإمام واجب عقلي أم شرعي؛ واكتفاؤهم بالإجماع في القول بوجوب نصب الإمام، وأنهم محجوجون بالإجماع، يدلّ على ضعف القواعد والأُسس الدينية في أمر الدولة والسياسة[2].

---

(1) عبد الرازق، علي، **الإسلام وأُصول الحكم**، ص 39.

(2) المرجع نفسه، ص 38.

واعتمد هذا الباحث ثلاث نظريات في استدلاله هي:

1) ـ **الآيات والروايات:**

في إثبات وجوب نصب الإمام والخليفة، رأى الباحث علي عبد الرزاق أن استدلال البعض بالآيات والروايات، لإثبات أنّ العلاقة بين الدين والسياسة، هي علاقة شرعية، فيه تأمل ونقاش، ويمكن توهين كل مورد استدلوا به، فبعض هذه الموارد ضعيف الدلالة، وأُخرى مرفوضة السند[1].

جاء في هذه الآيات والروايات مصطلحات عديدة مثل: الإمامة، الخلافة، البيعة لأُولي الأمر، الأُمّة والجماعة وغيرها. وقد فسّرت في عصرنا الحاضر تفسيراً ممزوجاً بمفهوم السياسة والدولة. ولكن، ليس هذا هو المراد من تفسيرها، فإنّ هذه المعاني والتفاسير السياسية المذكورة، وعرض المقولات الشرعية لها[2]، هي كلها معانٍ ومفاهيم مستحدثة وجديدة. ويحتاج إطلاق هذه المصطلحات على هذه المعاني إلى فهم واستنباط لنزول الآيات وصدور الروايات، وإثبات هذا الأمر غير ممكن، بل مستحيل[3].

فقد تكلم عيسى بن مريم (ع) عن حكومة القياصرة، وأمر بأن يعطى ما لقيصر لقيصر، فما كان هذا اعترافاً من عيسى (ع) بأن الحكومة القيصرية من شريعة الله تعالى، ولا مما يعترف به دين المسيحية، وما كان لأحد ممن يفهم لغة البشر في تخاطبهم أن يتخذ

---

(1) المرجع السابق، ص 44.

(2) بأن يكون معنى الإمام والخليفة هو رئيس الدولة، وأُولي الأمر بمعنى القادة والحكام، والبيعة بمعنى صناديق الاقتراع والانتخابات، والأمة والجماعة بمعنى الشعب والدولة والبلد الإسلامي.

(3) علي عبد الرازق، مرجع سابق، ص 45.

كلمة عيسى (ع) حجة له على ذلك. وكل ما جرى في أحاديث النبي (ص) من ذكر الإمامة والخلافة والبيعة.. الخ، لا يدل على شيء أكثر مما دل عليه المسيح (ع) حينما ذكر بعض الأحكام الشرعية عن حكومة قيصر. وإذا أمرنا الله تعالى، كذلك، أن نفي بعهدنا لمشرك عاهدناه، فما كان ذلك دليلاً على أن الله تعالى رضي بالشرك، ولا كان أمره تعالى بالوفاء للمشركين مستلزماً لإقرارهم على شركهم، ولا يدل هذا على شرعية الحكومة الكافرة[1].

5 ـ كيف يكون الأمر بالطاعة للحكام والقادة السياسيين كما جاء في قوله تعالى: ﴿...أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنكُمْ﴾[2] بياناً لشرعية عمل الخلفاء الظالمين والحكام السفاكين للدماء!!

كان علي عبد الرازق أول الباحثين في هذا الموضوع، وهو خريج الأزهر، وأُستاذ الأُصول في كلية الحقوق بمصر «قسم الدكتوراه»، وكان إذ ذاك قاضياً في المحاكم الشرعية. فثار عليه مشايخ الدين، وكفّروه، وزندقوه، وضجت به الصحف والمنابر، وهاجَ العامة، وتظاهروا ضده. فأمرت الحكومة المصرية بجمع الكتاب وإحراقه، وعزلت المؤلف عن منصبه، وسحبت منه شهاداته العلمية[3].

لقد كان هدف الباحث الإسلامي علي عبد الرازق، من خلال تبيانه أحداثاً وتداعيات أدت إلى زوال الخلافة العثمانية، هو الدفاع عن منهجية فصل الدين عن السياسة. وقد نسب هذه النظرية، أي نفي السياسة والحكومة الدينية، إلى (حاتم الأصمّ) وهو من الزهّاد

(1) المرجع نفسه، ص.45.

(2) سورة النساء: الآية 59.

(3) حقي، ممدوح، **مقدمة الإسلام وأصول الحكم**، ص 4.

المعروفين في القرن الثالث الهجري، وكان معتزلياً. ونسب هذه الفكرة أيضاً إلى الخوارج.

وكذلك كان الهدف من رد الكاتب علي عبد الرازق، في كتيّبه الصغير المؤلَّف من (120) صفحة، على الكاتب المصري المعروف رشيد رضا في استدلاله القويّ في كتابه «الخلافة أو الإمامة العظمى». لقد كانت رؤية علي عبد الرازق مخالفة للرؤية المتطرفة والمتشددة لرشيد رضا في دفاعه المطلق عن الخلفاء والحكام، واستدلاله بمئات الآيات والروايات لإثبات ذلك. وقد اعتمد الكاتب الإسلامي علي عبد الرازق نظرة متشددة أيضاً في نفي علاقة الدين بالسياسة تماماً، وردّ كافة الآيات القرآنية والأحاديث النبوية التي بحثت في أمر السياسة والدولة.

إنّ نظرة هذا الكاتب الإسلامي بعدم مشروعية حكم الخلفاء والحكومات المتعاقبة التي تلت حكمهم في التاريخ السياسي الإسلامي، هي نظرة صحيحة وصائبة. ولعله كان يقصد تلك الدول التي تعتمد الدين كمبدإ لها، ولكن أفعالها وتصرفاتها لم تنسجم مع الشريعة وأقوال النبي (ص) وسيرته العملية.

أما على الصعيد النظري، فإنّ إنكاره مئات الآيات والروايات الصحيحة، بل أكثر من ذلك، وهو نفيه الثقافة والعرف السياسيين لدى المسلمين، وسيرة النبي (ص) السياسية في بناء الدولة الإسلامية والمؤسسات السياسية، وقيادة أكثر من (27) غزوة، وتعبئة أكثر من أربعين سريّة، وإرساله (ص) عشرات الهيئات التمثيلية والنيابيّة، وإعطاؤها صلاحيات وأدواراً سياسية واقتصادية ومدنية وحربية[1]، هو كلام لا يليق بباحث وكاتب إسلامي مثله أن يتعرض له، ولا يليق بمن هو في منزلته.

---

(1) المرجع نفسه، ص 62.

وسوف نستعرض في الأبحاث القادمة مدى العلاقة الشديدة بين الدين والسياسة، ببراهين قاطعة وحجج دامغة، وأدلّة وافية من الكتاب والسنة النبوية الشريفة لإثبات ذلك. ونشير هنا إلى أمرين هامّين هما:

أ ـ كثيرون من ناقدي الكاتب الإسلامي علي عبد الرازق اتهموه في كتابه «الإسلام وأُصول الحكم» بالتطرف في أفكاره التي تتفق مع الغرب، والتعصب الشديد للإطاحة بالحكومة العثمانية. ولكن الأمر المسلّم به هو: أنّ هناك تصوراً خاصاً في عقلية علي عبد الرازق وفكره حول السياسة والدولة بالمفهوم العصري الشائع، وأنّ له عناصر وأيديولوجيّة معيّنة، وملامح محددة حول السياسة المعاصرة.

وبما أنه لم يعثر على هذه الخصوصيات في الكتاب والسنة النبوية الشريفة، وسيرة النبي (ص)، كان يرى أيضاً أنّ الرسالة السماوية والدينية تمتلك خصائص فريدة من نوعها وقيماً ومبادئ مثالية لا تنسجم وواقع السياسة المعاصرة، ذلك كله اضطره إلى إنكار العلاقة بين الدين والسياسة. ويلاحظ هذا الأمر في مواضع مختلفة من أبحاثه في ذلك الكتاب.

ب ـ اعتقاد جماعة من علماء أهل السنة المبنيّ على تبرئة الخلفاء والحكام، وملازمة هذا الاعتقاد بوجوب الخلافة وضرورة الطاعة لمدّعي الحكومة والخلافة وقبول حكمهم، استدعى في ذهن هذا الكاتب الإسلامي إنكار الأصل، بدل البحث في الفرع.

6 ـ اعتقاد الخوارج في مسألة رفض الحكومة البشرية، كان قائماً على أساس أنّ تحكيم إرادةٍ غيرِ إرادة الله على إرادة البشر هو أمر مرفوض ومستحيل. فالأُمة ترفض الرضوخ لإرادة حقيقية غير

إرادة الله سبحانه وتعالى، ولحكم غير حكمه المطلق. وهي ترى ضرورة إطاعة خالق الكون، ومدبّر العالم.

ولا يسمح الإسلام لأي أحد في أن يفرض إرادته على الأُمة. وقد كان شعارهم يوم النهروان في مقاتلتهم لعلي (ع): «الحكم لله لا لك يا علي» نابعاً من هذا الاعتقاد. وقد نفى بعض المتكلمين الإسلاميين أن يكون الخوارج كافة مجمعين على هذا الاعتقاد، ونسبوا لهم بعض النظريات وهي[1]:

أ ـ يجب إقامة الحكومة الإسلامية في الظروف الحرجة التي يمرّ بها المجتمع الإسلامي، خاصة عندما تعصف به الفتن. وعلى الأُمة القيام بذلك للحفاظ على الدين والأنظمة الاجتماعية والمصالح العامة.

ب ـ يجب على الأُمة كافة بناء وتأسيس الدولة في ظلّ ظروف السلم والاستقرار، وعدم وجود أيّ مخاطر تهدد كيان الأُمة وأمن المجتمع.

ج ـ لا توجب الشريعة إقامة الدولة في ظل أيّ ظرف كان.

6 ـ منع أيّ ثورة تهدف لإقامة الدولة الإسلامية، وفي ظل أيّ ظرف كان، في عصر الغيبة للإمام المهدي (عج)[2].

---

(1) الكسلاني، **الحاشية على كتاب العقائد النسفية**، نقلا عن ممدوح حقي، مقدمة **الإسلام وأصول الحكم**، ص 38.. قال: «واعلم أن الخوارج لم يوجبوا نصب الإمام، لكن طائفة منهم أوجبته عند الفتنة، وطائفة أُخرى عند الأمن».

(2) انظر وثائق هذه النظرية بالتفصيل في كتاب: **النظام السياسي والدولة في الإسلام**، ج 2، الفقه السياسي، للمؤلف، قدم فيه أُسلوباً نقدياً، واستعرض فيه دراسة وتحليلاً موضوعياً لما نقل في البحث.

المبحث الثالث

التلازم المفهومي بين الدين والسياسة

ينبغي في هذا البحث دراسة نوع الارتباط بين الدين والسياسة وتحليله، بغضّ النظر عن السير التاريخي والتحولات والممارسات المستخدمة من بعض الجهات لفصل الدين عن السياسة، فلكل منهما موقع إلهي وعقلائي متميز. وينبغي أيضاً ملاحظة نظرة الأديان، وخاصة الإسلام، لمفهوم كل من الدين والسياسة، لتتضح الرؤية في هذا الإطار.

وفي بداية هذا البحث والتحليل لنوع الارتباط بين الدين والسياسة، نبدأ باستعراض تعاريف للمفهوم الديني والسياسي، لنرى شدة الارتباط المنطقي في المضمون والأهداف.

أ ـ تعريف الدين:

الدين هو مجموعة أفكار واعتقادات منسجمة ومتصلة مع بعضها، مستوحاة من الوحي الإلهي، تتعلق بالعلم، والمجتمع، والعالم الأُخروي بعد الموت. وينطبق هذا التعريف على التفسير المذكور في بعض الروايات والكتب الكلامية التي تحدثت عن الإيمان وفسرته: «بأنه اعتقاد بالجَنان، وعمل بالأركان، وإقرار باللسان».

وهناك تعاريف أُخرى لبعض الباحثين الاجتماعيين ذكروها في دراساتهم الاجتماعية وبحوثهم، وهي تنطلق أيضاً في الاتجاه نفسه للتعريف المذكور، ومن بينهم «ويل سملسر» Weil Jsmelser، و «فلورانس كلاكون» Felorance Kluckon، و «فريد استراديت» Freed Stroditbeck؛ فقد عرّفوا الدين على أنه اتجاه قيمي ومبدئي، وأنه

عبارة عن أُصول معقدة، لكنه منسجم ومنظّم في الحركة المرنة للأعمال والأفكار البشرية، من خلال ارتباطه بمشروع الحياة الإنسانية، وحل القضايا المشتركة للبشرية، وتنظيمها وتوجيهها.

فمن خلال ترسيم الاتجاهات القيمية والمعنوية في الدين، في إطار قدسي، وفوق الطبيعي، لكنه في المنهج الذاتي الإنساني «Humanism» يبدو أنه فاقد للقداسة. وأما الفصلان الأساسيان للدين، أي: «المعتقدات والرؤية الكونية» فهما عبارة عن الأوامر والأحكام والأخلاق والسير التكاملي للإنسان. فالنظرة القرآنية بصراحة هي: أنّ الشريعة جزء لا ينفصل عن الدين، في الأديان السماوية كافة[1].

ولا يمكن عدّ هذا الاعتقاد المجرّد عن العمل بالأحكام وأوامر الوحي، وإن كان صحيحاً في نفسه، أمراً قدسياً وتديّناً ثابتاً[2].

المؤشرات الثابتة دائماً، والماهيّة الدينية، هي الأفكار المنظّمة حول الكون والشريعة، وليس هدفها نموّ الإنسان وتكامله في هذا العالم الدنيوي وانتهائه.

ولا شك في أنّ جزءاً من الإنسان، هو حياته الجماعية، وأنّ جزءاً من المجتمع أيضاً، هو السياسة والحكومة. وعلى ضوء هذا التعريف للشواخص والأهداف، كيف يُغفل عن هذا الجزء الهام في حياة الإنسان، ويُدَّعى اهتداؤه إلى المصير الأفضل والجزاء الأوفى في الدنيا والآخرة؟ إنّ كلّ من عرّف الدين بشكل من الأشكال أذعن

---

(1) قال تعالى: ﴿شَرَعَ لَكُم مِّنَ ٱلدِّينِ مَا وَصَّىٰ بِهِۦ نُوحًا وَٱلَّذِىٓ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ﴾، سورة الشورى: الآية 13.

(2) وقال تعالى: ﴿إِنَّمَا ٱلْمُؤْمِنُونَ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ بِٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ وَإِذَا كَانُوا۟ مَعَهُۥ عَلَىٰٓ أَمْرٍ جَامِعٍ لَّمْ يَذْهَبُوا۟ حَتَّىٰ يَسْتَـْٔذِنُوهُ﴾، سورة النور: الآية 62.

لهذه الحقيقة، وهي: أنّ هدف الدين هو الاهتمام بحياة الإنسان وتحسينها.

ب ـ تعريف السياسة:

إنّ إعطاء تعريف جامع ومانع لمفهوم السياسة، كنظرية «الدين» ليس سهلاً، بل ممتنع في الواقع؛ فقد ذكرنا في موضع آخر من هذا البحث أنّ السياسة هي الإدارة العامة للدولة ورعاية مصالح الأُمة، واختيار أفضل السبل في إدارة البلاد. أو أنها العلم بإدارة المجتمع المتجانس، أو هي ضمن تسيير أُمور الأُمة وعلاقتها بالدولة، وعلاقة الدولة بها، ويرتبط جزء منها بحياة الإنسان، وهي تتصل مباشرة بالدين الذي تكفّل بيان الأساليب المعيشية والحياتية.

من هنا: فإما أن تتخذ من الدين موقفاً معادياً ومضاداً، أو أن يكونا في الاتجاه نفسه. وفي كلتا الحالتين؛ فالدين مهتمّ بالسياسة، والسياسة تتجه بدورها نحو الدين. ويتضح من خلال البحث، بعد تعريف الدين والسياسة: أنّ القضية المنطقية الصادقة: «وهي عدم فصل الدين عن السياسة» هي من المصاديق الواضحة للقاعدة المنطقية والفلسفية، وأنّ قضايا قياساتها ملازمة لها[1].

ج ـ ماهية ارتباط الدين بالسياسة في الإسلام:

ينبغي الانتباه إلى ثلاثة أقسام أُصولية في التعاليم الإسلامية ـ بغضّ النظر عن التلازم المفهومي بين مقولتي الدين والسياسة ـ

---

(1) يستعمل هذا الاصطلاح عند تصور موضوعين بينهما ملازمة وارتباط منطقي؛ ويضرب لها مثالٌ رياضيٌ: إنّ من يعلم يقيناً أن العدد (10) عشرة ما هو؟ ويعلم بالعدد (20) عشرين أيضاً، فلا داعي إذن للاستدلال بعد ذلك، وإعطاء إيضاحات أكثر لمعرفة أن العدد (10) أصغر من العدد (20)، فالقاعدة الرياضية تقول: إنّ الكل أكبر من الجزء.

وهي: الأيديولوجية، الشريعة، والأخلاق. وهذه الأُمور الثلاثة بنفسها موضحة لذلك الارتباط الوثيق والأُصولي العميق وغير القابل للانفكاك بين السياسة والدين.

ومن خلال هذا التوجه إلى قضايا ماهيّة الدين والسياسة، سوف لن يبقى مجال للشكّ والترديد في أنّ العلاقة بين الدين والسياسة في الإسلام هي تلازم وارتباط منطقي وجوهري، وإنّ كلاً منهما لازم وملزوم للآخر، لا ينفصل أحدهما عن الآخر. وبعبارة أُخرى: إنّ هذين الارتباط والصلة هما عبارة عن أصل، ومبنى عام وأساسيّ في الفكر الإسلامي الذي لا يقبل الإنكار.

أما صورة المسألة وماهيّة الارتباط المنطقي فيمكن عرضهما بأساليب وطرق عديدة:

1 ـ هناك التقاء مشترك بين الدين والسياسة؛ يربطهما في الهدف وفي مجموعة من القضايا الهامّة في الحياة الاجتماعية. ولكن في الوقت نفسه، لكل منهما ميزات خاصة، وخصائص مستقلة. وهما ينفصلان عن بعضهما في ظروف محددة، وذلك في ما إذا فسدت الحكومة، وأغلقت الطرق كافةً أمام إيجاد أي نوع من الإصلاح والتغيير في مرحلة الاقتدار السياسي. حينها يتخذ الدين جانب العزلة والانزواء، ويدعو أتباعه إلى العزلة للتخلص من شذوذ السياسة ومتاهاتها، كما هي الحال أيضاً في السياسة والسياسيين، فيما لو حصلت ظروف معاكسة من حالات الاستبداد الديني، وفساد القادة الموحّدين، فإنها يمكن أن تطرد الدين من المعترك الحياتي، وإن كان هناك وجود للموحدين الملتزمين، لكنهم يفقدون أدوارهم في الحياة.

ولهذا السبب، ارتضى جماعة في تحليلهم الأفكار السياسية في الإسلام: أن يكون الارتباط بين الدين والسياسة في هذا المستوى

والحدّ المشترك بين هاتين المقولتين، والتزموا بهذا الارتباط بصورة مشروطة، حيث إنهم اعتقدوا أنّ الفصل النسبي بين الدين والسياسة أمر ضروريّ لا يمكن اجتنابه.

ويبدو من هذا التصور لهذا الارتباط وهذه الصلة بين الدين والسياسة، أنه ينشأ من لحاظهم هذين المفهومين بمفهومهما الحقيقي والعيني. وفي هذه الحالة، يمكن فرض أحدهما أو كليهما بالخروج عن مسيره وأهدافه، إلى مرحلة من الضياع والانحراف. مع أنّ المفروض في صورة المسألة هو تفسير الدين والسياسة بمفهومهما الصحيح، وبهذه الحالة لا يمكن فصل الدين عن السياسة أبداً.

2 ـ إنّ جزءاً كبيراً من قضايا الدين هي في حدود العمل السياسي، وعلى العكس من ذلك أيضاً إن جزءاً كبيراً من قضايا السياسة هي في حدود الدين. وبعبارة أُخرى: إنّ أيّاً منهما، سواء أكان على الصعيد النظري أو التنفيذي، يوصل إلى ناحية الآخر وحدوده. وحينها: تدعو السياسة إلى الدين، وكذلك يدعو الدين إلى السياسة.

3 ـ فسّر البعض ارتباط الدين بالسياسة والعكس: أنّ المجتمع الدينيّ ـ شاء أم أبى ـ يأخذ كل شيء فيه، ومن جملة ذلك السياسة التي تأخذ طابعاً وصبغة دينيين. وهذا النوع من التلازم هو أمر طبيعي، بل هو نوع من الجبر. فعندما يكون الناس، في مجتمع سياسي، موحّدين وملتزمين بتطبيق الفرائض والأحكام الشرعية والإلهية، تصبح السياسة دينية أيضاً، وتبقى هذه الخصوصية مستمرة مادامت الأُمة محافظة على دينها وقيمها. أما إذا أردنا فصل الدين عن السياسة، فعلينا هنا فصل الأُمة عن دينها أولا، ليصبح مجتمعاً ملحداً، فتكون السياسة لا دينية.

ولا شك في أنّ هذا التفسير لارتباط الدين والسياسة لا يمكن

عدّه ارتباطاً ماهوياً وجوهرياً بينهما، بل يرتبط كثيراً بحالة التديّن في المجتمع بدل اقتضاء الدين نفسه ذلك. فلو فرضنا أن المجتمع الديني يرفض تدخل الدين في السياسة، فستكون السياسة لا دينية، ولو كان هذا الفرض ممكناً أيضاً بأن المجتمع الملحد يريد تطبيق الدين والعمل به، فستكون السياسة دينية. وبعبارة أوضح لهذا التفسير: إن الدين والسياسة ليسا متلازمين في الحقيقة، بل إرادة الأُمة هي التي تحدّد جهة السياسة. وينبغي إضافة شيء آخر لتوجيه هذا التفسير، وهو: إن لم يكن بين الدين والسياسة تلازم ماهويّ وجوهريّ، ولم يتبع الدين للسياسة أو العكس، فلا تكون سياسة المجتمع الموحّد الملتزم دينية. ولو كان التدين والالتزام في المجتمع قد صيّر السياسة دينية، فالسبب فيه هو أن الدين يقتضي ذلك، وليس أمام الموحّد الملتزم والمجتمع الديني مفرّ من ذلك.

المبحث الرابع

الأهداف السياسية للدين ورسالة الأنبياء

يشاهد المتأمل في تاريخ الفكر السياسي آفاقاً لامعة وفصولاً مشرقة في التاريخ السياسي للأنبياء، الذي يعدّ من العوامل المهمة والمصيرية في تاريخ العالم السياسي، كما هي الحال في تاريخ الأنظمة السياسية العالمية. فإنّ فيه آفاقاً واسعة ترتبط بالأنظمة السياسية القائمة على الدين ومبادئ الأنبياء، وهي تدعو إلى البحث والدراسة.

لقد سعى الباحثون في تاريخ الأفكار السياسية في الغرب إلى فصل علم السياسة والأفكار السياسية عن أفكار الأديان، وقد ارتكبوا بعملهم هذا خيانة كبرى في حق التاريخ والإنسانية جمعاء من

خلال هذا الفصل. وهذا ما لا يمكن التسامح فيه أبداً، لا بلحاظه الديني ولا العلمي.

لقد تحدث تاريخ الأفكار السياسية عن بعض الشخصيات الفلسفية التي ظهرت في التاريخ السياسي إلى القرن الخامس الميلادي، أمثال: هومر، سقراط، أفلاطون، أرسطو، وسيسرون. ثمّ بعد أوغستين إلى القرن العشرين، لكننا ـ كما ذكرنا سابقاً مراراً ـ لا نشاهد ولو فصلاً واحداً في المراحل كافة السياسية في التاريخ يستعرض حركة الأنبياء والأفكار السياسية للأديان، رغم التضحيات التي قدمها الأنبياء ودورهم الهام في صناعة التاريخ، لكن أسماءهم لم تذكر في تاريخ الأنظمة السياسية، ولا في تاريخ الأفكار السياسية.

إن إبراهيم الخليل (ع)، كان أكبر مؤسس لمذهب التوحيد في التاريخ السياسي. لقد أوجد إبراهيم الخليل (ع) مذهباً وفكراً حضارياً ناشطاً وقوياً قبل ميلاد المسيح (ع)، بحوالي عشرين قرناً، وكان لتاريخه (ع) جذور مشبعة بالسياسة؛ فقد واجه (ع) أعتى طاغية في زمانه هو نمرود ذو السلطة السياسية الحاكمة المستبدّة، فأوجد (ع) إشراقات ساطعة وأنواراً خالدة في تاريخ الجهاد والمقاومة، وأحدث نشاطاً وحركة في تاريخ الأفكار السياسية. لقد انتصر على سلطة الحاكم في عصره، وخلّص شعبه من الظلم والاضطهاد، وعلّم الشعوب أُسلوب النضال والمواجهة التوحيدية والمقاومة والصمود، وفتح أمامها طريق النجاة.

أما موسى (ع) فقد قام بدور المخلّص لشعبه الذي كان يرزح تحت نير التعذيب والمعاناة. ولا شك في أنّ فصل هذا الأُسلوب من العمل عن الفكر، وكونه مشروعاً ونتاجاً لنبي من الأنبياء، ومبعوثاً من قبل الله تعالى، هو بنفسه عمل سياسي محض. وكما أنّ

لخلفية هذه الحركة العظيمة والواسعة فكراً سياسياً ومذهباً راسخاً، لكنه لم يَرِد له ذكر أبداً في تاريخ الفكر السياسي الغربي.

لقد بدأ موسى (ع)، وهو القائد المحنّك، الذي خاض صراعاً وتحدياً قبل اثني عشر قرناً من ولادة المسيح (ع) ضد طاغية زمانه، وأطاح تلك الأفكار السياسية المسيطرة على المجتمع، وقاد مجتمعه باستخدامه أيديولوجيّة متطورة، مبنية على أُصول سياسية قائمة على التوحيد، وانتصر بها على قوى الشرّ والظلام المتمثلة بالحكام الفاسدين المتغطرسين، وصنع أروع ملحمة في البطولة والجهاد، ورسم مرة أُخرى فكراً سياسياً توحيدياً لبيان الانتصارات والهزائم.

وسار الأنبياء واحداً تلو الآخر على نهج موسى (ع) إلى أن ظهر عيسى (ع)، وأصبحت أفكاره السياسية المبنية على التوحيد مشعلاً ورمزاً لهداية الشعوب في المواجهة والعمل السياسي قروناً مديدة. واستمرت أيضاً تلك المواجهة الأُصولية والجهود الحثيثة حتى بعد ظهور عيسى (ع) وذهابه.

وتتابعت الأحداث في تاريخ السنن الإلهية إلى أن بعث الله خاتم الأنبياء، نبيّ الإسلام محمداً المصطفى (ص). ثمّ تعاقبت إلى عصرنا الحاضر في فترات وأدوار تاريخية مريرة. وقد تحققت أكبر الانجازات الحضارية في تاريخ الأنبياء السياسي، الذين سطروا فكراً سياسياً رائعاً، ومشروعاً حضارياً كبيراً في تاريخ الإنسانية.

ولكن وقوع قلم كتابة التاريخ بيد الغربيين، جعلهم يكتفون بكتابة تاريخهم وحده، وارتضوا بتسطير بُعده المادي. وعزل تاريخ الأنبياء السياسي والأفكار التوحيدية المتمثلة فيهم عن الساحة السياسية وتاريخ العلم. وتمّ تسريب الفكر العلماني الذي لم يظهر إلاّ في فترة زمنية قصيرة ومحدودة في الغرب، وتغلغل في العصور والأزمنة المنصرمة كافة، فأضاع تلك الآثار والتراث العظيم في أبعاد التاريخ البشري والأفكار الناتجة عنه، وتركها في زاوية النسيان.

لم يتحدث تاريخ الفكر السياسي في الغرب عن تاريخ الأنبياء (ع)، بل تحدث عن تاريخ العلوم عموماً. والمراد بتاريخ الفكر السياسي في الغرب هو الجانب الفكري للغرب، وليس جغرافية الغرب ومكانه المعين. فالتكنولوجيا والتطور والتقنية ليست نتاج شعوب وجغرافيا الزاوية والموقع الغربي المعيّن، بل هي نتاج الفكر البشري في مراحل التاريخ كافة، «فالعلم ميراث البشرية المشترك».

واليوم لا يوجد ذكر لإفريقيا في التاريخ، ولكن هذا لا يدل على نفي دور إفريقيا في الحضارة البشرية. إنّ العلم لا يحدد بشعب ولا قومية ولا بجغرافية معينة، لأنّ الجهود البشرية ومحاولاتها كافة في مختلف بقاع العالم تضفي حالة النموّ والتكامل على العلم البشريّ. وتكامل العلم حلقات متصلة مع بعضها، حيث يرتبط بهذه الحلقات ولا ينفصل عنها أبداً.

والمراد بالأهداف السياسية للأنبياء، هو الأهداف المتعيّنة سابقاً. فالأنبياء كانوا يبذلون جهوداً مضاعفة ومكثفة ومتواصلة من خلال اعتمادهم الوحي الإلهي للوصول إلى تلك الأهداف. ولم يتوانوا عن عن القيام بأي تضحية وإيثار في هذا الطريق، وفي أداء أدوارهم في المجتمعات البشرية. وهذه الأهداف في الحقيقة، هي بيان لتلك الأفكار والأُطروحات التي تحملها الأديان السماوية العظيمة، والتي لها أهمية في التاريخ. وهي عوامل لها آثار ومعطيات كبرى في التحوّلات الواسعة في التاريخ، وكان لمبانيها الفكرية وأيديولوجياتها تأثير في تاريخ الحضارة والتطور والثقافة العالمية، ودور مهم وكبير في صناعة التاريخ.

إنّ دراسة الأهداف السياسية للأنبياء وتحليلها وتفسير مباني الفكر السياسي الإسلامي، هي من أهم الأبحاث في هذا المجال،

وكذلك بيان مدى العلاقة والارتباط بين السياسة والدين في إعطاء النتائج.

لقد اعتمدت الأديان الإلهية ثلاثة أهداف مهمة وأساسية في استراتيجية عملها وهي:

1 ـ إقامة القسط وهداية المجتمعات البشرية نحو تطبيق العدالة.

2 ـ الدعوة إلى الحق، وإيجاد الارتباط البنّاء والمتين بين الإنسان وربّه.

3 ـ السير نحو التكامل. قال سبحانه وتعالى: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ﴾[1].

وكل واحد من الأهداف السماوية وتعاليم الأنبياء، له ارتباط مباشر بقضايا السياسة. وهو لا يتحقق أبداً من دون أن يكون هناك فكر سياسي منسجم ومنتظم، وفلسفة سياسية واضحة.

ونتساءل هنا على ضوء أهداف الأنبياء:

إذا كان هدف الأنبياء إقامة القسط والعدل في المجتمع، فكيف يمكن أن يفصل عمل الأنبياء وفكرهم عن السياسة؟ لا شك في أنّ إقامة القسط والعدل بحاجة إلى تطبيق القوانين، والقانون بنفسه لا يوجد بلا نظام حقوقي؛ فلا يمكن تنفيذ القوانين بلا نظام سياسي، ولا تتحقق الدولة والنظام السياسي من دون فكر سياسي. ومن دون هذا الترتيب المذكور لا يمكن تحقيق القسط والعدل في المجتمعات البشرية.

إنّ من أبرز تعاليم الأنبياء هو إتيانهم بالشريعة، التي تبيّن نظاماً حقوقياً محدداً وبارزاً. فالنظام الحقوقي يساعد من جهة على خلق

---

(1) سورة الحديد: الآية 25.

مجموعة قوانين وقرارات حاكمة في المجتمع، ويكون داعياً من جهة أُخرى لإيجاد سلطة سياسية وحكومية تضمن مسؤولية تطبيق القوانين.

والهدف الثاني في رسالة الأنبياء: هو دعوة البشرية إلى الله تعالى، والهداية المعنوية للشعوب والأُمم كافة ، وخلق الأجواء المناسبة لنموّ البشرية وتكاملها. ولا يتم تحقيق هذا الهدف إلاّ من خلال العمل السياسي وإيجاد حكومة.

لقد كان أول عمل قام به نبيّ الله إبراهيم (ع) هو دعوة الأُمة إلى الله، وكانت أول مواجهة له مع «النمرود» عندما أراد إيجاد سدّ وحاجز قوي أمامه. فكانت أول خطوة له هي: تصعيد العمل الثوري والمواجهة باستخدام الآليات والأساليب كافة في مختلف الأصعدة ضد النظام الحاكم المستبد. واعتمدت هذه المواجهة السياسية على الفكر السياسي؛ فالدعوة بحاجة إلى برامج وأيديولوجية موجهة ومنتظمة، لأنّ كلّ مشروع أو تنظيم هو بنفسه عمل سياسي. فالهداية بمعنى التوجيه، والقيادة بمعنى إيصال جماعة إلى أيديولوجيّة وأهداف محددة ومرسومة من قبل، إنما هما الاصطلاح السياسي بنفسه.

وعلى هذا، فإن هداية الأنبياء هي بمعنى القيادة، وبذلك هي عمل سياسي محض.

أما الهدف الثالث للأديان ورسالات الأنبياء: فهو تحرير الإنسان من قيوده وأغلاله التي تحول دون وصوله إلى التكامل، والتي تغلق أمامه المعابر والطرق كافة للوصول إلى الله. وهذا العمل لا يمكن أن يخلو من مواجهة سياسية ممتدة للوصول إلى الحرية في أبعاد الإنسان الفردية والاجتماعية والعالمية.

والحرية في المنطق الديني تعني العبودية لله، ورفض العبودية لغيره. قال سبحانه وتعالى: ﴿وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَسُولًا أَنِ

ٱعۡبُدُواْ ٱللَّهَ وَٱجۡتَنِبُواْ ٱلطَّٰغُوتَۖ فَمِنۡهُم مَّنۡ هَدَى ٱللَّهُ وَمِنۡهُم مَّنۡ حَقَّتۡ عَلَيۡهِ ٱلضَّلَٰلَةُۚ﴾[1].

إن العبودية في المفهوم الديني لا تعني سوى الحرية المطلقة والتحرر من كل ما سوىٰ الله، والتحرر من قيد الأسر والشهوات والرغبات النفسانية الشيطانية وغير العقلائية.

ولا شك في أنّ هذا المفهوم الواسع، إنما يتصف بنظرة فلسفية وسياسية عميقة تضاعف من ارتباط الدين بالسياسة. فبيان دور الإنسان في التعاليم الدينية أمام الله والشيطان هو ترسيم لخطّ الحرية، وفي الوقت نفسه لخطّ الأسر والتقييد أمام الإنسان. فمن جهة يقول عزّ من قائل: ﴿مَّن يُطِعِ ٱلرَّسُولَ فَقَدۡ أَطَاعَ ٱللَّهَۖ﴾[2]، ومن جهة أُخرى: يعتبر كل تبعية وارتضاء حاكمية غير الله تعالى، حركة شيطانية، قال سبحانه وتعالى: ﴿وَقَالُواْ رَبَّنَآ إِنَّآ أَطَعۡنَا سَادَتَنَا وَكُبَرَآءَنَا فَأَضَلُّونَا ٱلسَّبِيلَا۠ ﴿٦٧﴾﴾[3] فالمنطق الديني يرى أنّ كل من يتعلق بالدنيا والشهوات والميول غير الإلهية، تكون له تبعية لسلطة الطاغوت. إنّ الفراعنة يبحثون دائماً عن أعشاش، ومواقع لهم في قلوب الناس للاستيلاء عليها. وتكمن هذه الأعشاش والمواقع في ظل تلك التبعية وأسر الشهوات. ولا ريب في أنّ الفراعنة أنفسهم يتشبثون بالدنيا ويتعطشون للسلطة، ولهذا فهم آيلون إلى السقوط والانحطاط، أما من كانت لهم مواقع مشرّفة في أعماقهم، فهم خالدون لهذا السبب، وستضاعف لهم سيطرتهم وسلطتهم.

إنّ أهم محطة للتسلّط الأمريكي الشيطاني البغيض في عصرنا

---

(1) سورة النحل: الآية 36.

(2) سورة النساء: الآية 80.

(3) سورة الأحزاب: الآية 67.

الراهن، هي حالات التبعية للشهوات والللذائذ الدنيوية التي لا يمكن السيطرة عليها لدى الشعوب المستضعفة، ومتطلباتها المادية، وميولها المنحطة والمضرّة. وإنّ السبيل الوحيد أمامها في تخريب محطات ومواقع الاستبداد الداخلي والاستكبار الخارجي، هو نيل الحرية بالمفهوم المستبطن في أهداف الدين ورسالات الأنبياء. ولا شك في أنّ إظهار طريق المواجهة والتحدي ضدّ الاستبداد والاستكبار، هو بحدّ ذاته فكر سياسي. وإنّ نفي الاستبداد ومعارضة الاستكبار هما صفتان أخلاقيتان إيجابيتان ناتجتان عن تربية النفس وتهذيبها؛ وهي حركة أخلاقية أيضاً. وإن الخاصية الذاتية في الدين لا تفصل القضايا والمسائل الحياتية والاجتماعية عن بعضها، بل تربط بعضها بالبعض الآخر، فيستفيد الإنسان في سيره التكاملي من هذا التلاقح والانسجام.

ومن هذا المنطلق: عُرض كثير من القضايا والأبحاث السياسية الأصيلة في الإسلام في جوانب وزوايا مختلفة من تلك الأبحاث الأخلاقية، وكان أكثر قادتنا في حركاتهم الثورية في التاريخ الإسلامي هم من العرفاء.

لقد اعتبر علماء الأخلاق حالات الرعب والخوف والقلق والاضطراب عند الشعوب والأُمم، أنها من الصفات الرذيلة والذنوب الكبيرة. فقالوا انسجاماً مع المنطق الروائي: «من أخاف بريئاً جاء يوم القيامة مكتوباً بين عينيه: آيس من رحمة الله». ومفاد هذا الحديث الشريف والكلام الأخلاقي، هو بنفسه عرض لقضية سياسية محضة، حيث دعا فيهُ إلى ضرورة احترام أمن الشعوب واستقرار المجتمعات بكل شفافية ووضوح. وقد أكدّ سيد الأحرار الإمام الحسين (ع) هذا المعنى بقوله: «إن لم يكن لكم دين وكنتم لا تخافون المعاد، فكونوا أحراراً في دنياكم». أي إن لم يكن لكم دين، فاسلكوا طريق الأحرار، واختاروا مصيركم على ضوء العقل والتحرر في الفكر.

المبحث الخامس

السياسة في المنظار الديني هدف أم وسيلة

رفع الشيوعيون والماركسيون شعار «الاقتصاد» على أنه أساس كل الويلات والمشاكل والأزمات الخطيرة التي تعاني منها البشرية؛ فهو الأصل في كلّ القضايا والأُمور، وهناك مقولات أُخرى على أنّ الاقتصاد نموذج فرعي. فتأثر المحللون والباحثون الإسلاميون بهذا الشعار، وأخذوا ينادون به كغيرهم من غير المسلمين، وادّعوا أنّ النظرة الإسلامية جعلت الاقتصاد أساساً ظاهراً ونموذجاً فرعياً. ومعناه: أنّ الأصل في الإسلام هو الفكر التوحيدي، أما الفكر الاقتصادي، فهو نابع من الفكر التوحيدي. وليس معنى هذا: أننا نقلل من الدور الاقتصادي وتأثيره في المجتمعات، بل هو عامل اجتماعي قوي ومؤثر في قضايا الشعوب العالمية، وحلّ مشاكلها ومعاناتها.

وهناك بحث آخر نظير ذلك، يتعلق بالسياسة في المشروع الإسلامي والنظرة الدينية، يدور حول التساؤل: هل السياسة هدف أم وسيلة في الفكر الإسلامي؟ أصل هي أم فرع؟ أساس هي أم بناء فوقي وهامشي؟ وإذا كانت أبرز مظاهر السياسة هي القدرة، فهل هي هدف أم وسيلة؟

لقد اعتقد كثيرون من الباحثين والمفكرين أنّ «القدرة» في الفكر الديني وسيلة لتطبيق الحق واستقراره، وإقامة العدل والحرية. فهذه القدرة مطلوبة ومرجوّة على كل حال، إذا استغلّت في خدمة الشعوب والمجتمعات البشرية. وإلاّ فإنّ عطش القدرة هو ضدّ القيم والمبادئ. وقد مُلىء «نهج البلاغة» بتلك المصطلحات في هذا الخصوص، وسنخصص فصلاً مستقلاً للبحث في ذلك.

واعتقد قسم آخر من الباحثين والمفكرين أنّ القدرة هدف

وليست وسيلة، وأنّ استقرار الحاكمية الدينية واستتبابها منوط بتحصيلها، وقد عدّوها أخيراً من الواجبات والفرائض الدينية. فإذا اتّصفت القدرة بصفات إلهية وأخلاقية مقدسة، فهي من الأُصول الاعتقادية في الإسلام، وهي مبدأ وقيمة أخلاقية. وقد وردت انتقادات شديدة ولاذعة في الروايات ضد الإنسان الضعيف والهزيل الشخصية، وإن كان مؤمناً[1].

لقد كان موقف الإمام علي (ع) معروفاً في نهج البلاغة من الدولة والقدرة، وأنهما لا قيمة لهما في منهجه. قال (ع): «والله لأسلمنّ ما سلمت أُمور المسلمين». لكنه في موقف آخر يرفض تسليم السلطة إلى معارضيه من القاسطين والمارقين والناكثين. ولعل السبب يعود إلى إمكانية استخدام السلطة أحياناً في اتجاهات سلبية ومعاكسة للإضرار بالأُمة. ولكنّ إساءة استخدامها ليست دليلاً على نفي أهمية «القدرة»، لأنّ القيم والمبادئ السامية كافة، ومنها العلم وسائر الفضائل والصفات الحميدة، هي عُرضة للإساءة في استخدامها أيضاً. وينبغي التأمل والدقة في كلا الحديثين عنه (ع)، وكلاهما مقبول في المفهوم الديني، وهو صادق أيضاً على الجانب الاقتصادي.

وبناء على الرأي الأول، وهو كون السياسة وسيلة في المفهوم الديني والتشريعي، فإن ذلك لا يقلل من أهميتها، فليس كل وسيلة لها شأن أقلّ تعدّ فرعاً؛ لأنّ هناك كثيراً من الوسائل تكوّن أهدافاً هامة في الحياة الإنسانية. فالسياسة عنصر أساس في الحياة، وشأن يتمثل مع الإنسان دائماً. ويمكن الوصول إلى هذا العنصر الأساس ومعرفته في قراءة أهداف الأنبياء بوضوح.

---

(1) روي عن النبي (ص) أنه قال: «إنّ الله لا يحب المؤمن الضعيف. قيل: من هو المؤمن الضعيف؟ قال: الذي لا يأمر بالمعروف ولا ينهى عن المنكر».

المبحث السادس

الإنسان والسياسة

نسب هذا التعريف المشهور لأرسطو: «إنّ الإنسان اجتماعي بطبعه وفطرته»، وهو في الحقيقة نفس التعريف القائل: «إن الإنسان موجود سياسي». ولا شك في أنّ هذا التعريف للإنسان لم يلحظ أبعاده الوجودية كافة، بل هو بيان لأبرز خصائصه وصفاته، وهو تعريف رصين وواضح جداً، لكنه عجيب ومدهش في الوقت نفسه.

وينطبق هذا التعريف على ما ذكر في النصوص الإسلامية حول الإنسان، رغم أنها لم تعرّفه تعريفاً منطقياً ودقيقاً، واكتفت ببيان خصائصه وأبعاده الوجودية، وكفاءاته وقدراته العلمية والمعنوية، وأهدافه وغاياته وارتباطها بالحياة. وقد ظهر البعد السياسي في الإنسان بارزاً بين كافة الأبحاث والدراسات التي تحدثت حول الإنسان وقيمه ومبادئه. ويعود هذا الجانب إلى فطرة الإنسان واستعداده؛ وقد تمثلت في صور عديدة، بعضها يبعث على الدقة والتأمل. قال الله تعالى: ﴿إِنَّهُۥ فَكَّرَ وَقَدَّرَ ۝١٨ فَقُتِلَ كَيْفَ قَدَّرَ ۝١٩ ثُمَّ قُتِلَ كَيْفَ قَدَّرَ ۝٢٠ ثُمَّ نَظَرَ ۝٢١﴾[1].

«فكّر» مأخوذة من الفكر، و «قدّر» من التقدير، والاستعداد للوصول إلى الهدف، و «القتل» في الآية هو إظهار التعجب من فعل

(1) سورة المدثر: الآيات 18 ـ 21. يختص شأن نزول هذه الآيات بجماعة اتخذوا القرآن لهواً، وأرادوا معارضته، فذمهم القرآن الكريم، وانتقد مواقفهم بشدة، وعرض لهم صوراً سلبية، لكن القاعدة الأصولية تقول: «إنّ مورد الآية لا يخصص مفهومها». ويستفاد من تلك القاعدة فوائد كثيرة تصبّ كلها في معرفة أبعاد الإنسان بنحو عام.

الإنسان الذي أتقن فكره، وقدّر فأحكم تقديره. ثمّ كرّر سبحانه لفظة «قتل» في الآية لإظهار التعجب من فعل الإنسان وتدبيره[1]. لقد رسم القرآن الكريم شخصية الإنسان بعد أن أثنى عليه في خلقه، واكتملت ملامح هذا الخلق في قوله سبحانه وتعالى: ﴿ذَرْنِي وَمَنْ خَلَقْتُ وَحِيدًا ﴿١١﴾﴾ إنه فكر في سياسة أمره وقدّرها[2].

إنّ مناسبة نزول هذه الآيات الشريفة هو عمل سياسي ارتبط بالتحدي. فقد علم أعداء النبي (ص) بهزيمتهم أمام دعوة النبي (ص) وسرعة انتشارها، فبعثوا إلى الوليد الذي كان من كبار أُدباء عصره وشعرائهم، للتشكيك في القرآن، والحدّ من نفوذ القرآن وانتشاره. كان الوليد شاعراً مشهوراً، وأديباً محترفاً، أظهر رفضه قبول هذه الدعوة، وحذّرهم من مغبّة فعلهم والمواجهة في التحدي، وقال لهم: إنّ نهاية فعلكم هي الهزيمة والعار والفضيحة لكم.

لكنهم اعتقدوا أنّ الوليد هو الرجل الوحيد الذي يحقق لهم أحلامهم، ويصمد في ساحة التحدي والمواجهة، فقدمت قريش له عروضاً عديدة، وتكرر طلبهم للوليد، فاستجاب لهم، وفكّر تفكيراً سياسياً، ووضع احتمالات كثيرة لفعله، فعثر على أشد الأسلحة فتكاً وخطورة وتأثيراً وقال: لو اتهمنا النبي (ص) بأنه شاعر، لكذّبنا الناس، لما في القرآن من جمال وعذوبة في البيان، ووقع في النفوس، ولو اتهمناه بالكهانة، فسيرفضه الناس أيضاً، لأنّ كلامه لا يشبه كلام الكهنة والسحرة. فلا يبقى أمامنا إلاّ أن نتّهمه بالسحر والشعوذة لإبعاد الناس من حوله، فلا يكون كلامه دليلاً على رسالته من قبل الله[3].

---

(1) حقي البرسوعي، إسماعيل، تفسير روح اليان، ج 1، ص 229.

(2) الطبري، أبو جعفر، جامع البيان، ج 2، ص 98.

(3) الطبري، أبو علي، مجمع البيان، ج 10، ص 388.

أراد الوليد بسياسته نفي الارتباط والعلاقة المنطقية بين إعجاز الكلام والنبوة، ونسبة إعجاز القرآن إلى السحر والشعوذة، حيث ارتكز في أذهان الناس أنّ السحر والشعوذة ليسا من أفعال الأنبياء، وبذلك شكك الوليد، بأُسلوب غير مباشر، في نبوة النبي (ص) ورسالته.

إنّ السياسة التي انتهجها الوليد في التحدي والمواجهة للنبي (ص) انتقدها القرآن الكريم ووصفها بـ «السياسة الشيطانية». لأنه لو فكّر على وجه طلب الرشاد لكان ممدوحاً[1].

لقد تحدث القرآن الكريم في كثير من الآيات عن الإنسان وتجهيزه بسلاح العلم والعقل[2] والبيان[3] والطموح[4] وسائر القابليات.

ولا شك في أنّ ممارسة كل تلك المواهب والكفاءات تتطلب سياسة خاصة، ومن دونها، سيصل إلى طريق مسدود. فمن أبعاد كون الإنسان خليفة الله في الأرض: استخدامه بعض الصفات الإلهية في تدبير الكون. أما العدالة والحكمة، فهما عنصران أساسيان في سياسة الكون والنظام العالمي، وإدارة النظام الكوني وتدبيره. والإنسان مأمور أيضاً باستخدام سياسة القسط والعدل والحكمة في حياته ونظامه الاجتماعي والجماعي في الأرض أولاً، ومن ثم تطبيقها في الكون.

وقد تحدث القرآن الكريم في آيات عديدة عن تسخير الكائنات،

---

(1) المصدر السابق والصفحة.

(2) قال تعالى: ﴿عَلَّمَ ٱلْإِنسَٰنَ مَا لَمْ يَعْلَمْ ۝٥﴾.

(3) قال تعالى: ﴿عَلَّمَهُ ٱلْبَيَانَ ۝٤﴾.

(4) قال تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلْإِنسَٰنُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَىٰ رَبِّكَ كَدْحًا فَمُلَٰقِيهِ ۝٦﴾.

وتفويض أمرها إلى الإنسان، عدا آيات[1] بيّنت هذه الحقائق بشكل عام. وفي آيات أُخرى تحدث عن تفويض أمر البحار، الأنهار، الشمس، القمر، الليل والنهار، الجبال، الطير، الريح، والسحب والغيوم[2] للإنسان. وهذا التسخير علامة التفويض، والإنسان قادر على استخدام كافة قدراته وكفاءاته المفوّضة له في مختلف مجالات الحياة.

فالنظرة القرآنية للإنسان هي أنه يمتلك قدرات وقابليات عالية ومميزة في حياته الجماعية والإجتماعية؛ وهي تشكّل ركيزة أساسية، وركناً هامّاً لسياسة الإنسان. والإنسان الحقيقي هوَ الذي يستفيد من القدرة في مجالاتها كافة، وفي مختلف حياته السياسية. ولكن ينبغي أن تقوم هذه السياسة على التوحيد الإلهي وعلى محور العدل والحكمة. ويمكن مشاهدة هذه الحقائق بوضوح في جوانب من المصادر الإسلامية، وخاصة في نهج البلاغة. وعندما تتحدث تلك المصادر عن الإنسان بأنه مسؤول عن الحق والباطل والعدل والظلم، فمعنى هذا: أنّ الإنسان كائن سياسي.

---

(1) سورة الحج: الآية 65، سورة لقمان: الآية 20، سورة الجاثية: الآية 13.

(2) بترتيب الأسماء المذكورة: سورة إبراهيم: الآية 327، سورة العنكبوت: الآية 61، سورة النحل: الآية 12، سورة الأنبياء: الآية 79، وسورة صَ: الآية 36.

الفصل الثالث

رحلة في الأفكار السياسية

المبحث الأول

قراءة في الفكر السياسي الغربي

اتّضح في قراءتنا للأفكار السياسية سابقاً أنّ الباحثين والمفكرين السياسيين القدماء لم يضعوا حدوداً معيّنة للمصطلحات والقضايا الفكرية والسياسية، كما هو متداول في عصرنا الحاضر، ولم يكن لها حدودٌ مفهومية وانعكاسات في أذهانهم، كالمفاهيم والمصطلحات المعاصرة.

فمفهوم «الدولة» مثلاً لم يكن عندهم بمعنى جماعة تتصدى للحكم في مشروعها السياسي، ولها تنظيم سياسي، وهي تهدف إلى الوصول إلى أهداف عامة لتحقيق مطالبها؛ ولم يكن أيضاً بمعنى «الحكومة» كتنظيم يبيّن استراتيجية معينة وينفّذ إرادة الدولة من خلال مؤسسات خاصة. ولسنا نقصِد، أنّ هذه المفاهيم البسيطة لهذه

المقولات، هي فريدة من نوعها، أو أنّ القضايا المرتبطة بهذه المفاهيم لم تكن موجودة في أذهان المفكرين والباحثين القدامى وأفكارهم.

بل إننا نشاهد بعض هذه المفاهيم والمصطلحات ـ ، كمفهوم الدولة، وتفويض صلاحية التقنين، وأشكال الحكومة، وأخيراً الانتخابات ـ في أقدم النصوص التاريخية المعبّرة عن الأفكار والأُطروحات السياسية لفترات زمنية معيّنة، وأحياناً قصيرة. وقد شهد التاريخ السياسي، في مجتمعات بدائية ومتحضرة، فئتين مختلفتين في الرؤى والتصورات، وهما: القادة الحكام، ومنفذو الأوامر. وتشير نظرية «دوركيم» إلى عدم التمايز في الحياة البشرية البدائية، بل تختص القدرة بشريحة وطبقة معيّنة من المجتمع. أمّا الشرائح العامة، وسائر أفراد الأُمة بأطيافها وتنوعاتها كافة، فهي خاضعة لقواعد الدولة، وأوامر الحكام.

لكن يحتمل عدم صحة هذه النظرية. إذ لا دليلَ مقبولاً لدى من يعتقد أنّ ظاهرة القدرة مستحدثة في حياة البشرية. ويمكن تحليل الأفكار السياسية كافة ودراستها، في ما يتعلق بقضايا حقوق الإنسان السياسية، في ثلاثة محاور مهمة هي:

1 ـ أشعار هومر Homer السياسية:

يعود تاريخ الأفكار السياسية إلى الماضي، وقد ظهرت هذه الأفكار في تصورات ورؤى شاعرين كبيرين من شعراء اليونان القدماء هما:

1) ـ «هومر»، من شعراء القرن التاسع قبل الميلاد.

2) ـ «هزيود»، Hesiod من شعراء القرن الثامن قبل الميلاد.

واعتقد «هيروقليط» Heraclitus: «أنّ كلّ شيء في العالم في

حال تغيير وتبدل مستمر». وقال في نظريته المشهورة: «إنّ الإنسان لا يمكن أن يغطس في نهر واحد مرتين». ويتضح من هذا الفكر والمعتقد السياسي، أنّ تغيير المنظمات والمكونات السياسية ليس مخالفاً للسنن الكونية وعوالم الخلقة، وسيؤول مستقبل التغييرات والتحولات إلى مصلحة الحق واستقرار العدل والازدهار.

لقد رافقت الكثيرَ من المفاهيم السياسية، على فترات التاريخ السياسي العالمي، تغييراتٌ وتحولات أساسية. فمثلاً، كان مفهوم «الدولة»، في الفكر اليوناني التقليدي، يختلف، تماماً، عن مفهوم المجتمعات السياسية والأنظمة الحكومية في عصرنا الراهن. والقول بالقدر المشترك، وتقريب وجهات النظر بينهما، لا يخلو من إشكال. ولكنّ القضايا المصيرية المشتركة، التي يواجهها الإنسان في مختلف الظروف والأزمنة، جعلته يفكِّر تفكيراً متشابهاً في مجال العدالة والحرية والحكومة، حيث يتبادر إلى الأذهان مسير تاريخي ممتدّ على مراحل زمنية متفاوتة، رغم قِدم الفكر السياسي وتعقيداته وتنوعاته.

وقد تضمنت الفلسفة اليونانية القديمة، في القسم الثالث من الحكومة العملية، بعض المفاهيم، مثل: إدارة المدن وتدبيرها، وسياسة المدن، وغيرها من المصطلحات، وقسموا موضوع الحكمة إلى قسمين:

1 ـ الحكمة النظرية.

2 ـ الحكمة العملية.

ثمّ قسموا «الحكمة النظرية» إلى قسمين آخرين هما:

أ ـ قسم العلوم الكلية، ما قبل الطبيعة، وسمَّوها «الإلهيات».

ب ـ قسم العلوم الكلية، ما بعد الطبيعة، وسمَّوها «الطبيعيات».

أما القسم العملي؛ فقسموه إلى ثلاثة أقسام أيضاً هي:

1 ـ علم الأخلاق.

2 ـ علم تدبير المنزل.

3 ـ علم تدبير المدن.

وقد صوّت البرلمان اليوناني في أثينا على الدستور في عام (507 ق. م) باعتباره نموذجاً راقياً للقانون المدوّن في العهد القديم.

وكان المجتمع الأثيني اليوناني يضم خليطاً غير متجانس من الأتباع الذكور الذين يحقّ لكل منهم المشاركة في «مجالس المحافظات والشورى» في البلد. وكان «مجلس الشورى» مؤسسة تشريعية لسنّ القوانين في المجالات كافة، ومظهراً من مظاهر القوة والاقتدار الوطني للأُمة، وإنجازاً ومكسباً مهماً من الإنجازات والمكاسب التي حققها الشعب. إذ كان تشكيل مجلس الشورى يقتضي أن تنتخب هيئة عامة، من قبل طبقات المجتمع اليوناني وشرائحه، للقيام بمهم خدمة المصالح القومية والوطنية. وكان الشعب اليوناني مقسّماً إلى عشر طوائف، وهي ممثلة في الهيئة العامة بعشرة أعضاء. وبذلك يتم تمثيل شرائح الشعب بمكوّناته وأطيافه وانتماءاته السياسية كافة، ويتمّ تعيين استراتيجية للسياسة العامة في التعامل وتسيير الأُمور في المجتمع.

وكانت المقارنة بين الحكومات من القضايا والمواضيع الهامة والحساسة التي اهتم بها الأثينيون، وأَوْلَوا هذه الأبحاث توجهاً بالغاً وعمقاً في الرؤية؛ حيث كانوا يفضّلون واحداً من تلك الأنظمة والحكومات القائمة آنذاك، ومنها: النموذج الحكومي الذي كان متّبعاً في «إيران»، وقد كان يمثل نموذجاً للحكم الاستبدادي المعتمِد على طبقة «الإسبارات»، أي الأشراف والنبلاء، أما «أثينا» فكانت تمثل حكم الشعب في معتقدهم.

لقد شاع إحساس عالٍ ومدهش في الوقت نفسه بين الفلاسفة والمفكرين حول مسألة «الحكومة»، وقد ذكر تاريخ «هيروديت» هذا الحدث المهم والفريد من نوعه، إذ كتب في مذكراته: صدرت أوامر حكومية لهيئة مكوّنة من سبعة أعضاء لدراسة مشروع وفوائد وأضرار ثلاثة أنواع من الحكومات هي:

1 - الملكية.

2 - الأشراف والنبلاء.

3 - الحكومات الديمقراطية.

وتبيّن من هذه الدراسة هبوط مستوى الحكومات الملكية وتدنّيه تدريجياً، وتحوّله إلى نظام استبدادي جائر. أما النظام الديمقراطي، فإنه يساوي بين طبقات كافة الشعب أمام القانون، ولكنّ هذا النظام سيتحول أيضاً إلى «حكومة المشاة». ويتم ترشيح من يتصدى للمسؤولية والحكم، بحيث يكون الأفضل بين أفراد الأُمة، إذ تناط به مسؤولية إدارة الأُمور في البلاد. وسوف لا يكون هذا النوع من الحكم أفضل من الحكومة الفردية.

إنّ وجود الأفكار ذات الطابع التوحيدي، في فلسفة اليونان، وفي الأفكار السياسية والفلسفية في المجتمعات القديمة، دليلٌ على دور الأديان وتأثيرها في تلك الشعوب والمجتمعات في جوانبها السياسية، ودليل على تأثير إيحاءات الأنبياء الإلهيين في إدارة الأُمور العامة والسلطة في تلك البلدان، حيث امتزجت أعرق الثقافات، في اليونان والهند وإيران وسائر البلدان، بأفكار الأنبياء وأُطروحاتهم الحضارية النابعة من الوحي. قال ابن سينا في كتابه «إثبات النبوة»: «لقد نظّم الأنبياء بسياستهم فن الإدارة وحسن التدبير والمعاملة مادياً ومعنوياً للشعوب والأُمم، وأثَروا من خلال المنهج الإلهي حياة تلك الشعوب».

وقد وصف «هيرودوتوس»، الذي عاش قبل سقراط، الأشكال الثلاثة للحكومات المذكورة في كتابه «التاريخ الثالث»: الفردية بـ «حكومة الفرد»، وبعض الأفراد بـ «حكومة الهيئة»، والأُمة بـ «حكومة الشعب». وكان هذا البحث حواراً بين الإيرانيين، ولكنه مستوحى من الفلسفة اليونانية. وهو أوّل الأبحاث التاريخية التي سجّلها التاريخ البشري حول أنواع الحكومات.

2 ـ سقراط:

انتقد سقراط (469 ـ 399 ق. م)، في رسالته الدفاعية، حكومة أثينا التي نعتت بالديمقراطية. ويستفاد من آرائه مباشرة أو ما نقله تلامذته عنه: أنّه صوّر خمسة أشكال للحكومة هي:

1 ـ حكم القادة والحكام العدول، الذين لهم صفات الحق والعدل والحكمة، وهم قادرون على إدارة المجتمع طاقاتهم وكفاءاتهم كافة على أساس المصالح العامة.

2 ـ حكم السلطان المستبد والجائر الذي يفتقد الحكمة والصواب والعدالة، ويحكم البلد طبقاً لرغباته ومصالحه الشخصية والحزبية.

3 ـ حكومة الإشراف والنبلاء، الذين يتحكمون بالسلطة ومصير البلد. وتشير القرائن والشواهد التاريخية إلى أنّ الأشراف والنبلاء هم الطبقة المتميزة والمتمولة في البلد. وهم يمتلكون الكفاءة والقابلية اللازمتين لإدارة المجتمع، وقد دافع «إسبارات» بشدة عن هذا النوع من الحكم.

4 ـ حكم الأغنياء والطبقة البرجوازية الثرية يظهر من توضيح أفلاطون: أنه ليس المراد من الأغنياء «الأثرياء» والمستثمرين، بل «الطبقة الكادحة» التي أثبتت التجربة كفاءتها وقدرتها في

إدارة الاقتصاد وتدبير المعيشة، وامتلاكها ثروة هائلة بقناعاتها، عدا تلبية متطلباتها وحاجاتها الخاصة.

5 ـ الحكم العام، أو الحكم الوطني والشعبي، وتكون السلطة فيه بيد الشعب. وقد ساد هذا الحكم في أثينا، ودافع الشعب الأثيني عن هذا النوع من الحكم.

لقد كان سقراط معتقداً، من خلال اعتماده مبدأ العلم والتقوى، أنّ الحكومة العامة، هي في الحقيقة نوع من الغوغائية والشغب، وتستلزم تدخّل المفسدين في الحكم، واستخدامهم أساليب غير لائقة في تعاملهم مع الأُمة. وكان سقراط مع إدارة السلطة من قبل حاكم واعٍ وعادل، تتمثل فيه خصائص الحكمة، وصفات العدل. وبعبارة أُخرى: إنّ حكم العلم والتقوى في آن واحد ـ على ضوء هذا التفكير ـ يتعارض مع مفهوم الديمقراطية في أثينا؛ ويتطلب إقناع الأُمة بسياسة ومنهج خاص؛ لذا تبنّى منهج ضرورة اعتماد السياسة على الحكمة. وقد وردت خطابات سقراط كثيراً في كلام أفلاطون، ولهذا يُعَدُّ فصل نظرياتهما عن بعضها أمراً صعباً وشاقاً في الوقت نفسه.

3 ـ أفلاطون:

فصّل أفلاطون (427 ـ 347 ق. م)، في كتابه «الجمهورية» وفي رسالات أُخرى، الكلام حول المجتمع المثالي، الذي لا سبيل إلى تحقيقه، بل إنه حتى لو تحقق، فليس ثمة ما يكفل استمرار بقائه. ولا يمكن تصنيف كتاب أفلاطون في طبقة معينة من العلوم، بسبب تنوع مواضيعه؛ فقد عرض أفلاطون أفكاراً سياسية تهتم بأُمور المجتمع والحكومة، وأشكالاً مختلفة للحكومة، قسّمها شارحو نظريات أفلاطون إلى خمسة أقسام هي:

1 ـ حكومة الفلاسفة:

تمّ اختيار طبقة من الفلاسفة الذين امتلأت نفوسهم بالعلم والحكمة، وتم اصطفاؤهم من بين سائر أصناف المواطنين على أساس الكفاءة والتجربة التربوية، ليحكموا بالقسط والعدل والحكمة، وليلبوا رغبات الأُمة ومتطلباتها.

2 ـ الحكومة العسكرية:

للقادة العسكريين، ضباطاً ومراتب، أهمية خاصة في الحكم، نظراً للشجاعة والبطولة التي جسدوها في ممارساتهم وأساليبهم في إدارة البلاد. وهم أقرب إلى الفلاسفة في المحافظة على انسجام المجتمع ونظام الحكم.

3 ـ حكومة الأغنياء:

وقد أثبتوا جدارة فائقة في تدبير المعاش وإنعاش الاقتصاد، والعقلانية في التعامل مع المجتمع الذي هو بمثابة أُسرة كبيرة واحدة.

4 ـ حكومة عامة الشعب:

وهي حكومة الأغلبية التي قصد أهلها أن يكونوا أحراراً متساوين. ولكن يرافقها تدخل لأفراد غير أكفياء، وهذا النوع من الحكم مرفوض، وبعيد عن الصواب والحكمة.

5 ـ الحكم الاستبدادي:

أي حكومة الفرد، الذي يذلّ الأحرار، ويفتك بالمصلحين، ويتّخذ بطانة من الأشرار والمجرمين والمرتزقة السفلة، ويؤدي ذلك إلى ضياع مصالح الأُمة والتضحية بها لأجل أطماعه وأغراضه. ولقد شرح أفلاطون ثلاثة أشكال للحكومة في الفصلين الثامن والتاسع من كتابه «الجمهورية» وهي:

1 ـ الحكومة الملكية؛ ويتمثل ظاهرها الفاسد بالاستبداد.

2 ـ حكومة الأشراف والنبلاء؛ التي ينتهي ظاهرها الفاسد إلى حكومة جماعة معينة.

3 ـ الحكومة الديمقراطية؛ وهي حكومة الشعب.

ومن الواضح أنّ أسوأ أنواع الحكومات عند أفلاطون هو الحكومة الجماعية التي يتم المزج فيها بين الديمقراطية والفوضوية، بحسب الاصطلاح الحديث. كما أنّ خير الحكومات عنده، المدينة الفاضلة التي يكون رئيسها فيلسوفاً. فالحاكم الفيلسوف، هو خير الحكام، وأهل مدينته أسعد رعيّة. ولا يمكن القضاء على شقاء النوع الإنساني ـ كما قال أفلاطون ـ وتصحيح أوضاعه، إلاّ بحكومة الفلاسفة، لأنهم وحدهم يعرفون الفضيلة في القول والفكر والعمل، ويمكنهم سنّ الأنظمة والقوانين التي ترشد إليها وتساعد على تحقيقها، وتهيّئ أفضل السبل لإقامة جمهورية مثالية، رائدها الحق والخير والجمال، ولا علاج للمجتمع إلاّ بحكومة الفلاسفة.

وما جمهورية أفلاطون سوى محاولة ترمي إلى إقرار النظام، وبثّ العدالة الصحيحة في مدينة مثالية فاضلة، تكون مقاليد الحكم فيها بأيدي الفلاسفة، وتحدّد طبقاتها تَبَعاً للأنواع الثلاثة للنفس الإنسانية:

1 ـ النفس الناطقة: ويقابلها طبقة الفلاسفة «وهي بمثابة العقل».

2 ـ النفس الغضبية: ويقابلها طبقة الجند.

3 ـ النفس الغاذية الشهوانية: ويقابلها طبقة الصنّاع والحرفين وأصحاب المهن.

وقد اعتقد أفلاطون أنّ زيادة الثروة والفقر هما من عوامل تفسّخ

العلاقات الاجتماعية، وسبب الفساد الأخلاقي وضياع الأرواح البشرية، وأساس الثورة على الحكومات. ولهذا حَرَّم على الطبقة الحاكمة والجند الذين لهم مناصب حكومية وحقائب وزارية في الدولة أن يتملكوا. أما تملُّكُ الصنّاع وأهل المهن فمحدود ضمن شروط معينة، وفي مستوى الحاجة واللزوم. ويقع تمويل وأرزاق الطبقة الحاكمة والفلاسفة وطبقة الجند على عاتق طبقة الصنّاع وأصحاب المهن والصنائع والزرّاع.

ونظرية أفلاطون، التي عدّها العديد من السياسيين نوعاً من الاشتراكية، لا تخلو من الغموض والإبهام. وقد وصفها أفلاطون نفسه بالرؤيا والأُمنية، ولا سبيل إلى تحقيق هذا المجتمع المثالي المتمثل بحكومة الفلاسفة.

لكنّ «أفلاطون» ظل يتوق إلى أن يكون مشترعاً واقعياً، فوضع كتاب «النواميس»، وهو أقدم المراجع الأُوروبية في التشريع، وفيه يلحّ «أفلاطون» على حكم القانون، بينما كان في «الجمهورية» يتجاهل القانون، ويقول بعدم ضرورته. «فالنواميس» تتمة لأفكاره الأُولى في السياسة، واستدراك لبعض ما جاء فيها من الشطط، أكثر مما هي نقضٌ لها. وقد طلب فيها من الناس أن لا يخضعوا لفرد من البشر، بل أن يخضعوا للقانون، إذ رأى أنه الوسيلة الوحيدة التي تميّز الإنسان عن الحيوان.

وعدَل «أفلاطون» في نظريته الجديدة عما اقترحه في كتابه «الجمهورية»، معتقداً أنّ مسؤولية الدولة هي التربية والتعليم. وهكذا شيّع أفلاطون أحلام «الجمهورية»، وودّع الآمال العريضة التي عقدها عليها، ورجا في «النواميس» أن تكون منطلقاً لبناء جديد أكثر واقعية.

4 ـ أرسطو:

أعاد أرسطو (384 ـ 322 ق. م) أفكار أُستاذه «أفلاطون» السياسية وتوجهاته، فجدد أصالة الفرد، وعدَّ الملكية والاستقلال أساساً في كيان الحياة الأُسرية، معتقداً أنّ الحكومة تعم أفراد الأُمة كافة، بكل أطيافها وتنوعاتها الدينية والمذهبية. ورجح النموذج الثالث بين نماذج الحكم المذكورة، أي حكومة الشعب دون حكومة الفرد أو الأشراف والنبلاء. وقال: «إنّ الماء الكثير يفسد ببطء أكثر من الماء القليل». ولم يصلنا من كتب أرسطو في السياسة والمجتمع والحكومة سوى كتاب «السياسة»، و «نظام الأثينيين».

«أفلاطون» قد أبدع في كثير من القضايا السياسية، خاصة في مجال نشوء المجتمع وتقسيم العمل، وكانت له أبحاث واسعة في كتابيه «الجمهورية» و«النواميس»، لكنّ نظرية «أرسطو» المعروفة: «إنّ النزعة الاجتماعية لدى الإنسان موجدة للصداقة، وسعادة الإنسان ورغده، وتحقيق المجتمع وتأسيس الدولة»، هي أرجح من نظرية أفلاطون، لأنّ أرسطو أثبت في نظريته تقدمَ الفرد الزمانيَّ على المجتمع، وكانت له نظرة أبعد من نظرة أفلاطون، بتشبيه المجتمع بـ «الكائن الحي» والمنظومة الاجتماعية.

ولقد بيّن أرسطو ثلاثة أشكال للحكومة، وأهدافَ كل منها، في الفصل الثالث من كتابه «السياسة»، وارتضى «الحكومة الملكية»، وحكومة النبلاء والأشراف، والجمهورية، ولم يرتضِ الحكومة الجائرة الطائفية، والديمقراطية العامة. ورأى أنّ الحكم الطائفي ناشىء من حكومة الأغنياء، وأنّ الحكم الديمقراطي ناشىء عن سلطة المعوزين والفقراء. واعتقد أنّ كليهما بعيدان عن الفضيلة. أما الحكومة المقبولة، فهي في اعتقاده تتكوّن من عدة أشخاص متساوين في ثروة الأجداد، وقوة العقل والفكر والأخلاق.

وذكر في الفصل الرابع من كتاب «السياسة»: أن أفضل حكومة هي التي امتلكت طابع الأكثرية Phölity، وقد فسّرها البعض بحكومة الطبقة المتوسطة. ثمّ أكد أنّ على «الدستور» أن يهتم بثلاث قضايا هي:

1 ـ القوة التنفيذية.

2 ـ القوة التشريعية.

3 ـ القوة القضائية والمحاكم الجنائية.

وتحدث أرسطو في الفصل الرابع من كتاب «السياسة»: عن إمكان توافق الديمقراطية وحكومة الأغنياء، وعن إنتاج «الجمهورية» إثر هذا التوافق.

لكنّ هناك إبهامات وغموضاً في ترجمة بعض المصطلحات الفلسفية، في كتابات الفلاسفة اليونانيين، وكانت سبباً في تعدد وجهات النظر واختلاف العديد من مفسري هذه النظريات الفلسفية؛ فنسب بعض الفلاسفة إلى أرسطو تأييده لحكومة المشروطة، عدا نظرية الأكثرية وحكومة الطبقة المتوسطة. في حين قال البعض الآخر من الفلاسفة إنّ حكومة أرسطو المثالية هي القانون.

وتظهر ثلاثة عناصر أساسية في كلام أرسطو، تُعدُّ عوامل أُخرى في تعدد وجهات نظر الفلاسفة هي:

1 ـ الحكومة العامة، أو حكومة الأكثرية، أو الطبقة المتوسطة التي تشكل أغلبية الشعب.

2 ـ القانون فوق كل شيء، وهو بدل الفرد أو الهيئة، وقد مُنح صلاحياتٍ واسعةً واختيارات مطلقة. فأعقل الحكام لا يمكنه الاستغناء عن القانون، لأنّ في القانون ميزةً غير شخصية. فالأشخاص مهما كانوا صلحاء وطيبين، لكنهم لا يبلغون رتبة القانون.

3 ـ حكومة الفرد أو الجماعة المنتخبة من الشعب. وهي طبقة من ذوي الاختصاص والكفاءة، ومن السياسيين الملتزمين بمبادئ السياسة الواعية والنزيهة. ومنع الشعب من ترشيح الحكومة مطلقاً، هو أمر غير سائغ من جهة، وإشراكهم فيها بنحو كامل مضرّ أيضاً؛ فالأفضل ترشيح الشعب لقادتهم واختيار حكامهم، ولكن، لا يتم انتخابهم من بينهم، بل من بين الواعين وذوي الاختصاص والكفاءة.

والذي يلفت النظر هنا، في كتاب «السياسة» لأرسطو، هو: أنّ الطبقة المتوسطة التي تمثل الأغلبية، لا مال لها ولا ثروة، ليطمع الآخرون فيها، ولا أهل هذه الطبقة «بؤساء» وفقراء ليطمعوا هم في أموال الآخرين. فهي طبقة محافظة على تعادلها. وتوازنها في المجتمع دائماً، وتمنع تسلّط العسكريين والجند المتشددين على الحكم.

ورأى أرسطو أنّ المجتمع المثالي هو الذي تشكّل الطبقة المتوسطة فيه الأغلبية الساحقة. وإذا كانت هناك طبقة ارستقراطية ثرية تمتلك كل شيء، وأُخرى فقيرة معدمة من كل شيء، فإما أن تكون ديمقراطية إفراطية متشددة، أو حكومة جائرة ومستبدة. ولكنّ هذا النوع من الحكومات الفاسدة أقل من حكومة الأكثرية المتوسطة.

بناء على هذه النظرية وفسّر أرسطو، في الفصل الخامس من كتاب «السياسية»، الثورات، والحركات السياسية، والانتفاضات، وكيفية الحدّ والتقليل من تلك الاعتراضات الشعبية. وفي القاموس السياسي المعاصر، أطلقت تسمية «الحاكم المطلق»، على من له حق التشريع، وإبداع أيّ قانون، وعلى من له صلاحية الإلغاء والإبقاء بمحض إرادته. ويقوم فكر «الحاكمية» المعاصر على هذا الفرض

وهو: إنّ هذا الشخص فُوّضت له صلاحية الاختيار، وهو قادر على فرض إرادته وتنفيذها. وقد صوّر «توماس هابز» هذه الحاكمية، وأصبحت بعد ذلك معروفة لدى أفراد الشعب، ومقبولة لديهم.

5 ـ سيسرون:

كان سيسرون (106 ـ 43 ق. م) معتقداً بالحاكمية المطلقة للحاكم، ولكن لو حلّلنا آراءه وأفكاره بدقّة، فسوف نرى أنه تحدث ابتداء عن حكم القانون، وقال بحاكمية «الفرد» لفتح مغاليق تطبيق القانون.

ولقد وقعت قديماً موجة من الأحداث والتحولات الكثيرة والمضطربة في الفكر السياسي في العالم، في الفترة الفاصلة بين أرسطو وسيسرون، التي بلغت ثلاث مئة عام تقريباً. وقد أضاء كلام سيسرون أجزاء مظلمة من ماضي الأفكار السياسية. قال سيسرون: إنّ ما استنتجته في أبحاثي ومشاهداتي، وأيّده أعقل الرجال في العالم، هو: أنّ القانون ليس من صنع البشر ونتاج فكره، وليس ناشئاً من فكر جَماعي، بل هو شيء قديم أزلي. ولأجل مصلحة أو حكمة ما، كان قد استُبطن في أمره ونهيه، ثمّ ظهر ليحكم على الشعوب والأُمم.

ولهذا السبب يقولون: إنّ القانون نابع من الفكر الأزلي القديم والأبدي الإلهي. وهو أوامر صادرة عن الحكم الإلهي، يتمّ من خلالها الأمر ببعض الأشياء والنهي عن أشياء أُخرى مفروضة على الشعوب والأُمم في العالم. وكان هذا القانون محلّ إجلال البشرية واحترامها واهتمامها.

وأسهب «سيسرون» في هذا البحث، وأشار إلى إنّ في القانون قدرة وقوة يمكن أن تفرض على الناس تأدية أعمالهم بشكل مطلوب

وصحيح، وتمنعهم من ارتكاب الأخطاء والآثام. ولكنّ هذه القدرة أو القوة ليست أقدم من الشعوب فحسب، بل رافقت وجود الله سبحانه وتعالى منذ الأزل. وهو سبحانه خالق الأرض والسماء. وقد ظهر العقل والحكمة مع بداية ظهور عالم الخليقة.

والذين يتخذون إجراءات فاسدة وغير عادلة بحق شعوبهم، ويسمونها «القانون»، يمكن تسميتها بأسماء أُخرى عدا هذه التسمية. فإنّ استحقاق مثل هذه الإجراءات تسمية القانون ليس أكثر من استحقاق هذه التسمية لقرارات إجراءات وأُصول، كان قد صوّت عليها جماعة سرّاق وقطّاع طرق، بسبب احترافهم لتلك الممارسات اللا إنسانية، وقيامهم بتلك الأفعال والتصرفات البشعة، ثمّ راحوا ينفذونها باسم «القانون»!!

وأكد «سيسرون»، في كتابه «الجمهورية»، أنّ القانون الحقيقي عبارة عن دستور يتّفق مع العقل السليم، ويتماشى مع الطبيعة. ويعمّ مثل هذا القانون كافة الموجودات في العالم، ومحتواه ثابت لا يتغير ولا يتبدل، ومدة قابليته للتطبيق خالدة إلى الأبد. فكلما عرض القانون على النفوس السليمة والفطرة الطيبة الطاهرة، لا يمكن أن يخلو من النتائج والمعطيات الإيجابية.

لقد ظلم مؤرخو الفكر السياسي شخصية «سيسرون»، بافترائهم عليه في قولهم إنه يدافع عن الحكومة المطلقة والاستبدادية؛ مع أنه تحدث كثيراً عن حكومة يحكمها «القانون»، وحاكمها ينفّذ القانون، واعتقد سيسرون بضرورة طاعة المواطنين لمثل هذه الحكومة، وخضوعهم لأوامرها إلى حد التضحية والإيثار. ثمّ أوضح ذلك: بأن العامل المحرّك في أداء الواجبات ليس وحدة الرغبة وتوقعات الدولة، بل أكثر من هذا اللحاظ، وهو: تلبية رغبات الدولة والحاكم وتنفيذ متطلبات كل منهما، حيث إنهذه الحكومة القانون الصحيح هو

القانون الذي ينسجم مع الطبيعة والفطرة البشرية. فهو يطالب إذن، بتنفيذ هذه الرغبة.

لقد كان «سيسرون» وريثاً لأفكار سقراط وأفلاطون وأرسطو وآخرين. وأشار «سيسرون» في كتابيه «الجمهورية» و «القوانين» إلى الارتباط الفكري والثقافي الوثيق والراسخ بين اليونانيين والإسبارتيين والمقدونيين والرومان وسائر الشعوب والأمم.

وينبغي أن نشير هنا إلى النمط الخاص في تفكير سيسرون على نحو ما نسمعه اليوم، ولسنا مضطرين، من خلال تحليل أفكار سيسرون السياسية أن نكوّن اختلافات دقيقة في معاني كلامه، أو إلى تفكيك المصطلحات المتشابهة بدقة، أو أن نتردد في ترجمة المصطلحات؛ مع أنّنا واجهنا هذه المشكلة في تحليل نظريات أفلاطون وأرسطو. ومن هذه الجهة، فإنّ أفكار سيسرون السياسية تعدّ نموذجاً لمسيرة الأفكار السياسية المرتبطة بتعاليم الأنبياء والأديان السماوية، وهذه حقيقة لا ينبغي إخفاؤها أو كتمانها.

لقد رافق ظهور المسيحية وانتشارها في «أثينا» تحولات عديدة، منها الإطاحة بالإمبراطورية الرومانية، وأصبحت أفكار سيسرون وتوجهاته السياسية أساس التشريع في «روما».

6 ـ أغوسطين Agostin:

ظهرت بدايات المسيحية في أعوامها الأُولى مرتكزة على أصل الطاعة للقيصر. ولكن إذا تعارضت طاعة القيصر مع طاعة الله، فأيهما ينبغي اختياره؟ كانت هذه مسألةً معقدة وشائكة في ذلك العصر، باعتبار أنّ الفلاسفة السياسيين كانوا آنذاك يؤكدون دائماً على وجوب طاعة الحاكم، وعدّوها وظيفة ملزمة من الله للإنسان!

فالاعتقاد في مثل هذه الحالات بترجيح طاعة الله على طاعة

القيصر سيهيّء الأرضية لعدم شرعنة الحكومة، على الأقل في بعض الحالات، لأنه يستحيل تشكيل حكومة إمبراطورية من دون شرعية مطلقة لها. وانتشر هذا الشعار السياسي في مجتمع ذلك العصر تدريجاً، حتى بلغ الأمر بالملك أن ينتحل له صفتين أساسيتين في آن واحد، فهو حاكم على ذلك البلد، ومبعوث سماوي من قبل الله. وكان هذا العامل سبباً في جرّ القياصرة نحو المسيحية المتداولة.

ولكنّ هذه النظرية السياسية كانت تقوّي دعائم حكم الإمبراطور بهذا المقدار، وترسل دعماً للقائمين بأمر الكنيسة، وتغلق أمامهم كل نفوذ وهيمنة وتسلّط. وأكّدت هذه النظرية على أنّ الكنيسة والحكومة هما كالروح في الجسم الواحد، لا ينفكّ أحدهما عن الآخر، وبينهما اتصال مستمر ودائم. فكان هذا يطمئن الإمبراطور ويمنحه شعوراً بالرضا، ولكنه في الوقت نفسه كان يهدد أمن الكنيسة وسيادتها واستقلالها السياسي في الباطن.

لقد وقف الفكر السياسي في ذلك العصر، ومن خلال عرضه مفاهيم محدّدة كالروح والجسم، والدنيا والآخرة وما شابهها، عائقاً أمام وجود مواجهة شرسة بين هاتين القوتين الحقيقيتين في الحكومة. ولكنّ هذا التصادم والتضاد كان واقعاً لا محالة، على الأقل في بعض الحالات، ولا يمكن تجاوزه.

لقد شاهد «أغوسطين ـ المولود عام 354 م ـ زوال الإمبراطورية الرومانية وسقوطها في حربها مع المسيحية، وأمام نفوذ الأفكار السياسية المسيحية في ذلك العصر.

وشاهد أيضاً المجريات السياسية، وظهور حالات التضاد والمواجهة بين الفكر الديني، والسلطة السياسية الحاكمة، ودعاه ذلك إلى تأليف كتاب «مدينة الله» لوضع الحلول اللازمة لتلك المشكلة، وقد عرض نوعين من الحكومة، هما:

1 ـ الأُولى: الحكومة الدنيوية أو المدينة الأرضية «الدولة ـ البلد»، حيث يتصدى الحكام، وذوو النفوذ والمطامع، للسلطة في البلاد، ويظلون ملتزمين بمبادئ العدل وتطبيق الأمن والاستقرار في إدارة شؤون الأُمة. ولهذا السبب، فإنّ طاعة الأُمة لهم والتزام أوامرهم، كانا يُعدّان وظيفةً ومسؤولية دينية. أما أعضاء «مدينة الله» فعليهم أن يستخدموا الدين وسيلة للوصول إلى الهدف المنشود، وهو تحقيق الأمن والسلام الإلهي الدائم في البلاد، لينعم الشعب في ربوعه. وإذا ابتعدت هذه الدولة الأرضية عن أهدافها في مسيرة العدل والسلام، فسوف لن تحظى بدعم المواطنين واحترامهم لها في العديد من المجالات، وستسحب ثقة الشعب والأُمة تجاهها، ولكنها لا تنقص قوانين الدولة، بل تبقى ملتزمة بتطبيقها.

2 ـ الثانية: النظام الحاكم الذي امتد إلى أنحاء العالم كافة، والذي شمل كافة قطاعات الشعوب والأُمم. وهو ناشئ من حالات التلاحم والتوادّ والانسجام العاطفي، ضمن حدود هذا النظام الإلهي، حيث تتّحد فيه المخلوقات كافة بشكل فاعل وإيجابي بنّاء، ويتخذون قرارات موحدة ومنسجمة في اتجاه المحبة والتواد، باعتبار أنّ لهم إلهاً وخالقاً واحداً. وليس معنى السلام ترك الحرب، أو التعايش المشترك الذي ينشأ من الأحكام ومعاقبة القانون.

كان أغوسطين يهدف، من بناء المجتمع الذي اصطلح عليه «مدينة الله»، أمرين هما: العدل والسلام.

ورأى أغوسطين، أنّ حكّام «دولة الله» هم القساوسة والقديسون، وهم في الحقيقة كالروح في جسد مجتمع هذه المدينة الأرضية؛ فهم يصبرون على الصعاب والآلام، ليشقّوا طريقهم نحو الحرية. واعتقد

أغوسطين أنّ أكثر أعضاء «مدينة الله» سيسيرون نحو هذه المدينة، ويتحاورون حول رؤيا ومشاهدات حقيقية وطموحات وشعارات مستقبلية، سيتم تحقيقها في ما بعد. ومع زيادة أعضاء هذه المدينة، يحتمل أن تكون الدولة أبعد من أن تتحدد بحدود أو طوائف معيّنة، أو اختلافات في الإعتقاد. وقد أدّت تحولات الفكر السياسي والأحداث المتتالية إلى فصل مجالات القوة والنفوذ الدنيوي عن القوانين الإلهية. ولهذه النظرية جذور في الإنجيل، فقد جاء فيه: «ما لقيصر لقيصر وما لله فهو لله»[1]. و «إنّ القوى الأرضية انتخبت من قبل الله»[2]. و«كن مطيعاً لله، واحفظ عظمة سلطانه وجلالته»[3].

7 ـ توما الأكويني Thomas Aguinas:

لم تحصل أيّ تطوّرات مهمة في الفكر السياسي الغربي بعد أغوسطين إلى عهد توماس الأكويني «1225 ـ 1274 م» أي في فترة تقارب ثماني مئة سنة.

وقد شبّه توما الأكويني الحكام والملوك الدنيويين بقبطان السفينة الذي تتحدد مسؤوليته في إصلاح أمر السفينة في رحلتها في البحر. وهكذا المذاهب ورجال الدين، فهم ساسة هذا العالم المادي وقادته، وعليهم مسؤولية إرساء هذه السفينة في الموانئ المعدّة لها من قبل.

قال توما الأكويني: يشبه عمل الحكومة عمل السفينة، وهو بمعنى هدايتها، وإيصال حمولتها وأمتعة المسافرين إلى جهات وأهداف معيّنة، وبمعنى اختيار أفضل السبل للوصول إلى تلك

---

(1) الإنجيل، الباب 13، الآية الأُولى.

(2) الإنجيل، الباب 2، الآية 17.

(3) الإنجيل، الباب 22، الآية 22.

الجهات المحددة. وعندما نتحدث عن أفضل قيادة وطاقم للسفينة، فمعناه: نجاح مساعي العاملين في السفينة، وطاقمها الإداري، في إيصالها مباشرة، وبسلام، إلى الشواطئ والموانئ المعدّة لها من قبل. وعليه، فإنّ مسؤولية قبطان السفينة ليس الحفاظ على سلامة السفينة من الأخطار المحدقة بها أثناء المسير فحسب، بل إنّ إيصالها إلى الجهات المعدّة لها جزء من مسؤولياته.

أما الإنسان فرداً أو جماعة،

فقد رُسمت له في الحياة، أهدافٌ محددة ومقاصدُ سامية، وهي عبارة عن «الرحمة المصيرية» والنهائية الناتجة عن لذّة المجاورة والقرب الإلهيين عدا تلك الأهداف الفرعية والهامشية.

ولهذا السبب، تقع على الحكام والقادة الدنيويين مسؤولية المحافظة على الأهداف والمقاصد الفرعية في الحياة البشرية الفردية والاجتماعية. وبعبارة أُخرى: الحكام الدنيويون هم بمثابة طاقم السفينة وذوي الخبرة والاختصاص الذين تقع عليهم مسؤولية إرساء السفينة، في موانئ آمنة، وبعيدة عن التهديدات والأخطار، وفي تأمين سلامة ركابها وأمتعتهم.

أما مسؤولية الحكومة الأفضل فهي ملقاة على عاتق أعلى منصب في البلاد، «رجال الدين»، فهم بمثابة قبطان السفينة وطاقمه. فكما يطيع أتباع السيّد المسيح (ع) أوامره، فكذلك عليهم أن يطيعوا أوامر «رجال الدين». أما القادة والحكام الدنيويون، فعليهم مسؤولية إدارة الوظائف الفرعية العامة، وينبغي عليهم إطاعة رجال الدين أيضاً. وعلى هذا الأساس، كما ينبغي على أتباع ذلك البلد الطاعة لأوامر قادتهم السياسيين، فعلى الحكام والقادة أيضاً الطاعة والرضوخ لأوامر أعلى سلطة في البلد، وهم رجال الدين، وأن لا يصدروا أوامر تخالف أوامرهم.

8 ـ ماكيافيللي Machiavelli:

امتلك «ماكيافيللي» فكراً سياسياً واسعاً حول الحكومة، فقد قام بدراسة التطورات السياسية وتحليلها في أشكال ونماذج عديدة للحكومة، وصرح بأنّ كل حكومة ستزول بأيدي مخالفيها. واقترح عدة اقتراحات على الملوك والقادة السياسيين الذين يبحثون عن الجاه والسلطة، واستخدام كافة الوسائل للتمسك بالحكم، والمحافظة على مواقعهم ونفوذهم السياسي في الحكم. وأن يسعوا قبل أيّ تحرّك من قبل منافسيهم، للتخلّص منهم بأساليب قمعية وإجرامية بشعة، ويتأهبون لكافة الأخطار المحتملة.

وبعد أن بيّن ماكيافيللي أساليب ووسائل الوصول إلى السلطة واستخدام القوة في الحكم، أضاف أمراً آخر، وهو أنّه غير متأكد مما إذا كان أهل الفضائل يستخدمون هذه الأساليب والوسائل أم لا؟ لكنه يعتقد بصراحة أنّ القيم والفضيلة، هما من أسباب النجاح وكسب القدرة. وفي مقارنته بين الدول الحرة «الجمهورية» والبلدان الملكية رجّح «الأولى» وقال: رأيت بعيني أنّ اعتقاد الأُمة والشعب، وقراءتها للأحداث المستقبلية وتنبؤاتها كانت صحيحة وممتازة، وكأنّ هناك قوةً سحرية تجذبهم نحوها في هذا المجال «أي تشخيص الجيّد من الرديء».

ورأى أيضاً أنّ من تمّ ترشيحهم من قبل الشعب والأُمة، هم أفضل بكثير من مرشحي الملوك والسلاطين الذين يمكن التشكيك بسهولة في آرائهم وقراراتهم، أو التأثير عليهم لتغيير أحكامهم. إنّ ميزان التطور والارتقاء لمنتخبي الشعب، هو أفضل وأسرع منه للحكومات المنتخبة من قبل الحكام والسلاطين.

9 ـ جان برن Jean Burn:

أوجدت نظرية الحكم لدى «جان برن» (1530 ـ 1596 م) تحولاً جديداً في الفكر السياسي في مجال الحكومة. حيث قام بتعريف «الحكومة» تعريفاً علمياً وموضوعياً لأول مرة. فقد كان معتقداً أنّ الدولة، أو أيّ مكوّن سياسي أو مجتمع من المجتمعات البشرية السياسية، هي عبارة عن حكومة قانونية تضم مجموعة من الأُسر، وأنّ أنشطتهم التبليغية المشتركة كافة ترافق حركة الحاكمية والسلطة الرفيعة المستوى، وأنّ تعيين أيّ دولة إنما يتم من خلال وجود تلك الحاكمية. فإذا كان الحكم عبر اختيار فرد، فهذه الحكومة «ملكية»، أما إذا شارك الشعب برمّته في اختيار الحاكم، فهذه الحكومة ديمقراطية تمثل حكم الشعب. وإن حكَّمت الأُمة جماعة فهي حكومة الأشراف والنبلاء، مع اختلاف لوازم امتلاك القوانين والأنظمة.

وكان معتقداً بوجود الاختلاف في مفهوم الحاكمية والحكومة، وتنبّأ بأنّ الحكومة الفردية يمكن أن تتحول إلى حكومة ديمقراطية شعبية، أو حكومة أشراف ونبلاء. وعلى هذا، فالحاكم الذي امتلك صفة الخوف من الله، وكان حريصاً على مصالح الشعب والأُمة، ومواسياً للضعفاء والمساكين، وكان مديراً، كفيّاً، بعيداً في التفكير، شجاعاً، معتدلَ المزاج والأُسلوب في التعامل، وفياً، عاقلاً، فإنّ له باعاً وقوة وقدرة عالية في السلطة بين ذوي الأفكار الخيّرة، وكان أكثر خوفاً ورعباً في قلوب الأعداء والمسيئين. وهذا الحاكم عادل ويحب العدل، سواء أكانت سلطته التي نالها وراثية أم من خلال قانون الانتخابات والترشيح، أو المنحة والهدية، أو باستعانته بالقوات المسلحة، أو كان وصوله إلى السلطة بالمكر والخديعة والتحايل، فما دام أنّه يحكم بالعدل، فحكمه قائم على الحق.

10 ـ توماس هوبز Thimas Hobbe:

اعتقد توماس هابس (1588 م) ومن خلال ضرورة الحاجة إلى الأنظمة، وعدم إمكان تحقيق هذه الأنظمة من قِبل الأُمة، أنّ المجتمع بحاجة إلى وجود قادة وحكام يمتلكون قوة وسلطة، فوق كل السلطات، وأنّ الوصول إلى السلطة والحكم يمكن من جهتين:

الأولى: استخدام القدرات الطبيعية

كما لو أجبر ربُّ الأُسرة عائلتَه وأولاده على إطاعته والخضوع لأوامره وسيطرته وسطوته؛ لأنّ له الخيار في أن يقتلهم إن عصَوه وخالفوا أوامره. أو كما لو أخضع قائد المعركة أعداءه المنهزمين في الحرب، بإطاعة أوامره، واشترط عليهم الانقيادَ له ليطلق سراحهم، ويعفوَ عنهم بدل ازهاق أرواحهم. فعلى البشر أن يتفقوا بينهم عن طواعية ورغبة في الطاعة لفرد أو جماعة بهذا القصد، وهو: أنّ هذا الفرد أو الجماعة، سيحفظ لهم أرواحهم ويحميهم من تعرّض الآخرين وخطرهم.

الثانية: الحكومة الاكتسابية

يسمى نوع تشكيل المجتمع السياسي، والدولة التي تأسست والطريق الأول، بالحكومة الاكتسابية. وهذه الحكومة تستخدم القوة والعنف للوصول إلى السلطة. وقد فوضت القدرة إلى الحكام المنتخبين في الدولة التأسيسية ترقباً من حصول أخطار وأضرار تحدق بها، وتعيق عملها السياسي.

قام «هابس» بدراسة لأنواع الحكومات، ومعرفة نقاط الضعف والقوة في كل منها. ثمّ استنتج أخيراً أنّ الحكومة الملكية هي أفضل أنواع الحكومات.

11 ـ جان لوك:

ألّف «جان لاك» (1632 ـ 1704 م) رسالتين حول ماهية الحكومة وطبيعة عملها، وقد حظيت رسالته الثانية باهتمام المفكرين والباحثين السياسيين. كان «جان لاك» معتقداً أنّ تساويَ البشرية سيحررها من أيّ سلطة مادية، وقال: لا ينبغي أن يخضع الإنسان لإرادة وسلطة قانونية لإنسان آخر، وإنّ حرية الإنسان هي الحاكمة على عقله، وهذا سيجعله قادراً على معرفة القانون، ولزوم اتّباعه.

واعتقد «لاك» أنّ الأُمة يمكن بسهولة أن لا يكون لها دولة وحكومة، لأنّ على الدولة أن تحصل على النتائج التي هي موضع اهتمام الأُمة قبل تعيينها، ولا يمكن بقاء هذه الدولة واستمرارها بدليل آخر. وكان معتقداً أيضاً أنّ الطريق الوحيد الذي يحرم الإنسان من حقّه الطبيعي والمشروع، ومن حريته، ويخضعه لإرادة المجتمع المدني، هو أن يتفق مع آخرين لتشكيل مجتمع وحاكمية جديدة. وهكذا تحصل الأكثرية على السلطة والتحكم في المجتمع. ثمّ تستخدم سلطتها في سن القوانين لذلك البلد، وتقوم بتطبيق هذه القوانين وتنفيذها من خلال موظّفيها الذين تختارهم لهذا المجال؛ وفي هذه الحالة ستكون الحكومة ديمقراطية.

أما إذا كانت القدرة في وضع القوانين خاضعة لإرادة بعض الأشخاص، أو لأوصياء من سبقهم، فهذه هي الحكومة الطائفية، وهي حكومة الأقليّة المتنفذة والمتشخّصة في البلد. أما لو كان الحكم بيد شخص معيّن، فهذه حكومة دكتاتورية ملكية. ولو استمرت هذه الحكومة في هذا الشخص وأحفاده، فهي حكومة وراثية ملكية.

واعتقد «جان لاك» أنّ السلطة الحقيقية ينبغي أن تكون بيد الشعب أو من يمثلهم في الحكم، وأنّ الدولة التي تعتمد آراء

الشعب وتحترم أفكاره في توجهاتها السياسية، هي التي يحق لها التشريع والتنفيذ، أي «السلطة التشريعية والتنفيذية».

أما السلطة القضائية، فلا يرى «جان لاك» أنها منفصلة ومستقلة، بل ترتبط بقوة أُخرى تسمى «القوة الائتلافية»، وهي سلطة تعنىٰ بالقضايا الخارجية. ويتضح من خلال هذا البحث أنّ الحكومة الديمقراطية هي التي تحصل على موافقة الأكثرية، بما تقوم به من إنجازات ومشاريع عامة لمصلحة البلد، ويعرب لها شعبها عن تأييدهم ودعمهم المطلق لحكامهم وقادتهم. لكنّ أيّ حكومة تحاول كسب رضا مواطنيها عنها، وتمنحهم الحريات، لا يمكنها أن تحافظ على وجودها وكيانها السياسي؛ لأنّ هذه الحالة ستجرّ إلى الفوضى وعدم احترام القانون.

ومن جهة أُخرى، لو كانت الديمقراطية بمعنى حكم الأكثرية، فلا يتدخل الآخرون في صنع قرارات الدولة وتعيين مصير الشعوب، وستكون هذه الحكومة في رأي الأقلية المحرومة حكومة جائرة وفاقدة للوجاهة الشرعية، وقراراتها غير صالحة.

ولم تكن نظريات «جان لاك» قادرة على استئصال المشكلة من جذورها، لأنّ المسألة أعمق من ذلك. إذ إنّ دخول فلسفة جان لاك السياسية إلى فرنسا كانت قد أوجدت تحولاً خطيراً في السياسة الغربية، وتحديداً في فرنسا، وكانت سبباً في إعادة روح الحياة إلى الفلسفة السياسية في فرنسا.

ومن أبرز مظاهر تلك الفلسفة ـ التي كانت أساس حركات التوعية والنضوج الفكري والسياسي ـ أُصول تحليل الحكومة. فمن خلالها لا يكون وجود الحكومة هو وحده الذي يؤدي إلى حفظ وتقوية الحريات، وازدهار الأمن، وتمليك الأموال وسائر المصالح الفردية؛ بل إنّ الحكومة هي الممثل والمنتخب الشرعي للأُمة،

وعليها واجبات ولها حقوق؛ فمن واجباتها خلق ظروف تتناسب وطبيعة المجتمع، فتجعل للفرد ذي الطاقات والكفاءة في المجتمع، والتي هي بمثابة مفاتيح القوة والقدرة والثروة، دوراً أساسياً ومهماً في إدارة مقاليد الحكم. فالاعتقاد بشرعية الحقوق، وكون الشعب يمتلك حقوقاً ذاتية، لهما تأثير مباشر في مفهوم الدولة. ومسؤولياتها، شاءوا أم أبوا لكنّ المشكلة هي إيجاد الارتباط والانسجام بين مؤسسات الدولة وطبيعة تعاملها مع الشعب، والحقوق العامة للأُمة. وهذا يستدعي تدوين سياسة جديدة في الحقوق الأساسية.

12 ـ منتسكيو Montesquieu :

كان إيجاد النُّظم، وتأليف مجموعة الأفكار السياسية المختصة بالمجتمع والحكومة، مشكلةً ظهرت منذ فترة تأليف «جمهورية أفلاطون»، واستمرت إلى عهد تأليف جمهورية «جان برن» ولم توضع لهذه المشكلة حلول إلى عصر «جان لاك».

ولن تحلّ هذه المشكلة إلاّ من خلال كتابة الدستور واعطاء تفسير حقوقي واضح حول أبرز عناصر المجتمع والحكومة والتشريع. ولا يعني هذا الكلام أنّ الفلاسفة لم يصلوا في أبحاثهم إلى نتائج إيجابية أو سلبية، مطلوبة أو غير مطلوبة، بل المراد أنه لم يتضح المفتاح الأساس للفلسفة السياسية، وهو الحقوق السياسية.

لقد شهد القرن الثامن عشر أحداثاً وتحولات هامة على الساحة السياسية، بسبب حالة الانعطاف السياسي، حول مسائل سياسية هامة، ووضع الحلول الاستراتيجية والعملية لها. فأول من كتب حول الحقوق السياسية هو «شارل دومنتسكيو»، وقد ذاع صيته في كتابه «روح القوانين»، الذي بحث فيه عن المفتاح الأساس لحل لغز «الحكومة في القانون»، وخصَّص أهمَّ فصلٍ فيه لهذا الموضوع.

وكان «منتسكيو» معتقداً أنّ الأهداف السياسية للحكومة، ومن أهمها: الحرية، والأمن والاستقرار، والاستقلال، والعدالة والسلام، لا يمكن تحقيقها إلاّ من خلال القانون. أما الحكومات غير المنظّمة، والمستبدة التي لا تملك قانوناً، فقد سمّاها الحكومات الدكتاتورية والاستبدادية. ثمّ فصّل بين الحكومات بأنواعها: كالجمهورية والملكية، والدكتاتورية الاستبدادية، على ضوء الدستور، وقدّم دراسة موضوعية وتحليلاً علمياً جادّاً في هذا المجال.

وقد اعتقد «منتسكيو» أنّ أُسلوب الرقابة والإشراف والموازنة بين قوى الحكومة، هو جوهر الدستور وأساسه، فقال: إنّ لكل حكومة ثلاثَ قوى أساسية لا تستغني عنها، هي: القوة التشريعية والتنفيذية والقضائية. ولو أدغمنا كلتا القوتين التشريعية والتنفيذية معاً، وأصبحت في تصرف شخص أو جماعة واحدة، فلن يكون هناك حرية أبداً. وكذا لو انفصلت القوة القضائية عن القوتين الأُخريين التشريعية والتنفيذية، فستصبح الحياة الفردية والحرية الفردية عرضة للتدخل المغرض والتصرفات الفردية. وإذا كانت القوى الثلاث في تصرّف فرد أو هيئة، فينبغي قراءة الفاتحة على كل شيء، وغسل اليدين كما يقال.

وقد ذكر «منتسكيو» قضية التمييز بين القوى الثلاث من جهة، وحالات الموازنة بإشراف هذه القوى على أداء وأعمال كل منها من جهة أخرى. ويشير هذا إلى قضية هامة، وهي مدى التعاون والانسجام بين هذه القوى الثلاث، من خلال استخدام كل منها آليات أساليب حديثة لتطوير هذا التعاون المشترك. وقد عرض هذه القضية للبحث والنقاش العلمي.

13 ـ نظرية التعاقد الاجتماعي:

قام «جان جاك روسو» Jean Jacques Russeau (1712 ـ 1788 م) بوضع نظرية جديدة في التكافل و «التعاقد الاجتماعي»، وأكمل

نظرية «جان لاك» المبنية على أصل التوافق والرضا العام في تشكيل المجتمع والدولة. فمن خلال اهتمامه بأهل الإرادة العامة في مسألة الحاكمية عند «برن» و «هابز»، أوجد تغييراً وتحولاً جذرياً في هذا المجال، ورأى أنّ الحاكمية تختص بالإرادة الشعبية.

وفي اعتقاد «روسو»: ليس لأحد، بشكل طبيعي، حقّ الحاكمية والسلطة على الآخرين (طبعاً بالمفهوم الذي ينبغي أن يكون)، وليس للقوة حق أو معنى أبداً في مفهومه. ومن خلال هذا التراضي والتوافق بين الأشخاص، ستمنح الحكومات كافة مشروعية في الحكم. وهذا التوافق والتعاقد يلزمان أفراد المجتمع كافة بالعمل بموجب قرارات الأكثرية الحاكمة وإلى الأبد. وفي النتيجة سيكون كلّ منّا مساهماً في وجوده وقدرته في القيادة والمنصب العالي للإرادة الشعبية العامة، ونقبل أن يكون كل عضو منّا جزءاً لا ينفصل عن الكل في هذا المجتمع.

ومن خلال هذا التوجيه لحل مشكلة الإرادة العامة، ومن دون إرضاء الجميع اعتقد «روسو» أنّه سيكون ناجحاً وموفقاً، رغم وجود الأقلية الغاضبة والساخطة. ثمّ استنتج أخيراً أنّ القانون ناشئ عن الإرادة العامة، وأنّ كل بلد من البلدان، تدار أُموره من خلال القوانين، فإنّ شكل مؤسساته ومنظماته الإدارية والخدمية يسمى «جمهورياً».

وقال «روسو» في حديثه عن التشريع وسنّ القوانين: ولأجل الكشف عن أفضل الحلول وأنسب القوانين للمجتمعات السياسية، فإنّ هناك حاجة وضرورة «للعقل الأكمل»، حيث يفهم من خلاله حالات الانفعال كافة لدى البشرية.

ولم يعرف سبب أنّ «روسو» ـ مع اعتقاده بمثل هذه النظرية التي تسلب البشر شرعية التقنين ـ لماذا خضع لتقنين وتشريع الأكثرية؟

ويراه أفضل قانون؟ لقد قال روسو: لو كانت السلطة التنفيذية بيد الأكثرية من الشعب أو كلّ الشعب، ففي هذه الحالة، سيكون عدد الحاكمين أكثر من عدد المحكومين، ويعبّر عن هذه الحكومة بالديمقراطية. وكلما كانت السلطة بيد الأقلية من الشعب، بحيث يكون عدد المحكومين أكثر من عدد الحاكمين، فهذه الحكومة تسمى حكومة الأشراف والنبلاء.

14 ـ الحقوق الطبيعية ومذكرة حقوق الإنسان:

تنطبق نظرية الحقوق الطبيعية، المبنية على وجود القوانين المطلقة والدائمة والعامة، على طبيعة البشر ومصالحهم؛ إذ قُدمت بحوث ودراسات واهتمامات كثيرة حول الحقوق الطبيعية في القرنين السابع عشر والثامن عشر الميلاديين، بعد استقلال مستعمرات انجلترا المودودة في أمريكا الشمالية على أثر ذلك. وفي عام (1789 م) حين حدثت الثورة الفرنسية الكبرى، إذ ظهرت أول مذكرة لحقوق الإنسان بدءاً من أمريكا الشمالية عام (1776 م) ثمّ في فرنسا عام (1791 م)، وصارت هذه المذكرة جزءاً من الدستور الفرنسي. وقد دونها أشهر رجال الأعمال والحقوق في فرنسا؛ وورد فيها ما يلي: يمتلك كل فرد من أفراد المجتمع حقّاً طبيعياً في الحياة الكريمة، وهو حق معترف به وغير قابل للنقل للآخرين. وإنّ عدم المعرفة بمرجعية الحقوق الطبيعية، أو عدم رعايتها، سيكون سبباً في الحرمان وضياع المجتمعات البشرية.

وسرت هذه الأُصول وتفشّت تدريجياً في دساتير البلدان المجاورة، ثمّ في البلدان العالمية الأُخرى. وأصبحت من الأُصول المسلّمة والمعترف بها دولياً وعالمياً، ولا تقبل الشك أو المماطلة.

وفي القرن التاسع عشر الميلادي، كانت نظرية الحقوق الطبيعية

النواة الأُولى والأساسية في الفكر الحقوقي والسياسي، وقد تعرّضت فيه للنقاش وللنقد الشديد.

فالحقوقيون الجدد أقروا الحقوق الوضعية بدلاً من الحقوق الطبيعية، وأنكروا وجود القوانين الثابتة والمطلقة، واعتقدوا أنّ حقوق أيّ شعب، إنما هي وليدة الخصائص التاريخية، والاعتقادية، والحضارية، والسنن والآداب الاجتماعية، والأوضاع الاقتصادية والإجتماعية، وسائر المميزات الأُخرى. وعندما يحصل تغيير وتحول في تلك الخصوصيات، فسيحلّ بها نوع من الاضطراب والزوال.

ورأى الحقوقيون الجدد، ومن خلال بيانهم لنظرية الحقوق الموضوعة، أنّ البحث حول القضايا الحقوقية، في أقسامها المختلفة لغرض الوصول إلى قوانين أفضل وأنسب، هو أمر ضروري للغاية. وعلى هذا الترتيب، قسّموا الحقوق إلى فروع وأقسام عديدة، وعرضوا أبحاثاً واسعة في أقسامها ومجالاتها المختلفة.

وانتشرت ظاهرة الحقوق الأساسية، بدورها أيضاً، لغرض الحصول على أفضل أنواع الحكومات والبناء السياسي للبلد، والمؤسسات الأساسية، وارتقاء سطح العلاقات المتبادلة، والقوانين التي تقوم على روابط وعلاقات متّزنة ومعتدلة، والتي تكون في الوقت نفسه عادلة في التعامل بين الشعب والحكومة. وصارت لها أقسام خاصة وواسعة في علم الحقوق.

15 ـ سلطة الدولة والحرية:

تصدّر البحث حول القانون والحرية في فترة «منتسكيو» وبعدها، الأبحاث السياسية كافة في الفكر السياسي، وكانت الأبحاث منصبة حول قضايا المجتمع والحكومة. وبعد أن وضعت الحلول واستأصلت بعض المشاكل لبعض القضايا «كالقانون» من جذورها، وذلك من

خلال وضع نظرية «التعاقد الاجتماعي»، ظهرت أبحاث جديدة أُخرى في الفكر السياسي مطلع القرن التاسع عشر وبعده، حول الفلسفة السياسية، بدل القانون والحريات.

وقد بذل العلماء والفلاسفة السياسيون المتأخرون جهوداً مكثفة وواسعة، في البحث العلمي والفلسفي، لإيجاد صيغ العلاقة والانسجام بين هاتين المقولتين السياسيتين. قال هيجل Hegle (1770 ـ 1831 م): يطيع أفراد الشعب أوامر الدولة ويخضعون لها إذا كانوا أحراراً. وإنّما يكونون أحراراً، إذا كانوا مطّلعين على الضرورة، ويعرفون أنّ تدبيرهم هو من نتاج العقل. وإذا امتلكت الدولة نوعاً من العقلانية، فإنّ معرفة الضرورة تتبعها الحرية.

وسعى «هيجل»، من خلال هذه الوصفة الفلسفية المبنيّة على المنطق الديالكتيكي، إلى حلّ التضاد الموجود بين السلطة والحرية. وأعطى الأصالة في أُسلوب الحلّ هذا إلى السلطة والحكومة، وكان يدافع وبشدة عن الحكومة الملكية الوطنية المشروطة.

كانت فلسفة «هيجل» مبنيةً على استنتاجه الديالكتيكي من جهة، وانعكاسات الظروف والحالات الخاصة التي كانت تعيشها ألمانيا في تلك الفترة من جهة أُخرى.

ورغم فشل نظرية التعاقد الاجتماعي والحقوق الطبيعية، التي جعلت الفرد محوراً أسياسياً في مصالح المجتمع، من خلال ظهور الفكر السياسي، إلا أنّ ظهور الليبرالية وعودتها ثانية إلى المسرح السياسي، أعادت الأهمية والأولوية إلى مسألة الحقوق الفردية، وغيّرت مرة أُخرى معادلة حلّ التضاد بين سلطة الدولة والحريات، لصالح الحريات الفردية.

لقد كانت الفلسفة السياسية الراديكالية المبنية على أصل

المصالح الفردية وسعادة المجتمع، تريالدولة بمثابة آلة تمتلك القدرة والقوة الكافيتين لإيجاد كل ما هو معقول ومنطقي. وعلى هذا، فإنّ الدول والحكومات ـ على أيّة حال ـ ستكون متساوية في أي نوع وشكل.

ولما ظهرت فلسفة ماركس Marx السياسية (1818 ـ 1883 م)، عرضت فكرة الدولة الفردية؛ إذ سادت النظرة بأن الدولة والحريات، إنما هما حقّ متعلّق بطبقة البروليتاريا، «الطبقة الكادحة». وأخيراً عرض لينين (1870 ـ 1924 م)، في رسالته الموسومة بـ «الدولة والثورة»، نظرية الدكتاتورية البروليتارية: أنّ الإبداع والامتياز التي اتسمت بها الماركسية هي تصنيفها المسائل الفلسفية، السياسية، الاجتماعية، الاقتصادية، والثقافية في قالب منهجي خاص هو الماتريدية الديالكتيكية، وأوجدت ارتباطاً متيناً وواضحاً بينها.

ويمكن بيان هذه الخاصية والميزة بوضوح، من خلال المقارنة بين الفلسفة السياسية الماركسية، والفاشية التي أرادت ـ باعتمادها على الانضباط ـ أن تحقق ارتباطاً وثيقاً بين أركان الدولة والشعب. ولهذا السبب كانت تخالف الليبرالية السياسية والحريات الفردية. وقد رفعت شعاراً لها هو: «كل شيء للدولة وفي طريق الدولة».

ورغم التضاد والمنافسة بين الشيوعية والفاشية، فإنّ هناك نِقاطاً مشتركة بينهما في عدة أُصول، هي:

1 ـ الدكتاتورية، ومخالفة الليبرالية، والحالة البرلمانية.

2 ـ القطب الحزبي الواحد، وعدم تحمّل الرأي المخالف.

3 ـ الحزب الحاكم هو طبقة النخب التي تعلن عن شرعيتها ووجودها الحقيقي، الذي يتكوّن من أفضل الكفاءات

والأفكار. ورسالتها التي تحملها للأُمة هي: أن تفرض كل ما فيه مصلحة لهم، وتجبرهم على الطاعة والقبول.

4 ـ لزوم تصفية المعارضة، باستخدام العنف والقسوة والتصفية الدموية، لاستمرار مجرى السلطة في عروق الأحزاب الحاكمة.

5 ـ كل شيء يخدم الحزب والطبقة الحاكمة.

6 ـ تأسيس قوالب فكرية.

16 ـ الديمقراطية هي قمة التفكير السياسي الغربي:

ليس هناك تعريف دقيق وموحّد للديمقراطية من قبل المختصين والمراقبين السياسيين في الحقوق السياسية. لكنّ هناك رغبة وإلحاحاً شديدين اليوم، من قبل الفلاسفة السياسيين في الغرب، حول تعريف «الديمقراطية»، ووضع الأُسس المتكاملة لها، ودراستها دراسة موضوعية وعلمية جادّة.

فقد رأى بعض الفلاسفة في الغرب أنّ الديمقراطية هي ميراث الأفكار الغربية، وأنّ فلسفتها أُوروبية محضة، وتجربتها خاصة بالمجتمع الغربي على وجه التحديد. واعتقدوا أيضاً أنّ معظم الشعوب غير الأُوروبية التي أيدت الديمقراطية ظاهراً تفتقد لوازم وفرضيات مذكورة سابقاً.

واعتقدوا أيضاً أنّ اتّباع العقل والمنطق والعلم والأخلاق واحترام المساواة وحقوق الإنسان لغرض التطور، وتسليم سلطة الحكومة إلى الشعب، وتأصيل الحريات، هي من اللوازم الأساسية في النزعة الديمقراطية الغربية، وأنّ تحقيقها بحاجة إلى التوعية الفكرية والنموّ الخاص والتطور العلمي والتقني. فكثير من الشعوب

الإفريقية بحاجة إلى ظاهرة الديمقراطية، لكنها تفتقد تلك الخصائص والصفات.

وقد دعت التجربة في المسيرة الديمقراطية الغربية المنظّرين السياسيين إلى إعادة النظر في آرائهم حول الديمقراطية، واعتبارها من أبرز النظريات حول الحكومات. إذ إنها تمتلك قدسية وشرفاً خاصّين من خلال رفعها شعارات إصلاحية ومثالية نموذجية.

وعدَّ المنظّرون فكرة الديمقراطية فكرةً غير عملية، ونموذجاً مرناً ينسجم مع خصائص الأنظمة السياسية الأُخرى، أو حكومات الأكثرية الكثيرة الأخطاء أيضاً.

ومن جهة أُخرى، فإنّ اصطدام أفكار الرأي العام بأضرار وآفات مواجهة التحدي والغزو الفكري، وازدياد الخطاب التبليغي المضاد، وسلب القدرة عن المختصين والواعين في تلك المجالات، وجعل النظرة سطحية وهامشية حول الأُمور الخطيرة والحساسة في البلد، وجعل الحياة ماكنة إنتاجية وصناعية فاقدة للروح والإحساس، وقيام صراعات وسجالات حادة بين الأكثرية والأقلية في استلام السلطة واستخدامها؛ هي كلّها جملة من الإشكالية الآلية حول مفهوم الديمقراطية ومعطياتها السياسية، وعدم صلاحيتها، وعدم كفاءتها في إدارة البلدان العالمية والشعوب والأُمم من خلال تنوعاتها وتعدديتها الفكرية والسياسية.

وهكذا وصلت مسيرة حركة الأفكار السياسية البشرية، ونظرتها حول الحكومة والدولة والشعب، وبعد مرور عشرين قرناً من الزمن، إلى هذه المرحلة التي عرضها أرسطو في بداية تلك الحركة.

ومن المناسب أيضاً الانتباه إلى ضرورة قراءة النظرة التحليلية لأحد الشبان الباحثين في هذا المجال، إذ قال: إنّ تحليل الفكر

الغربي الذي يحمل شعارات نموذجية حول مفهوم الديمقراطية، كما عرضته الكتب والدراسات، وتناولته أقلام الباحثين والمحللين السياسيين، تجعلنا يقظين وحذرين في قراءة الأفكار السياسية في الإسلام، لا نخطىء في إعطاء صورة واقعية وحقيقية حول الأفكار السياسية في الإسلام. ويجب أن بسبب وجود الرغبة نحو الديمقراطية، واعتبارها قمة التفكير الغربي، والشعار المثالي والنموذجي الذي رفعه الباحثون والمراقبون السياسيون حول الديمقراطية.

المبحث الثاني

تاريخ الفكر السياسي في ثورات الأنبياء

1 ـ الأديان الإلهية والسياسية:

أُبعدت التعاليم السياسية في الأديان العالمية، كالمسيحية واليهودية، في عصرنا الحاضر، عن المسرح السياسي والمعترك الحياتي إقليمياً وعالمياً. وإذا كان هناك دور لبعض الأديان والمذاهب السماوية في بعض الشؤون السياسية العالمية، فالسبب فيه يعود إلى الاستنزاف المعنوي للشعوب والمجتمعات العالمية، من خلال طرح الأهداف والمبادرات والعروض السياسية.

وقد استخدم اللاعبون السياسيون الوسائل والأساليب المشروعة واللامشروعة كافة، على مرّ التاريخ، للوصول إلى السلطة. وهناك الكثيرون ممن أساؤوا استخدام المذاهب والأديان والمعتقدات لتحقيق مآربهم، والوصول إلى أغراضهم الشخصية من خلال السلطة والحكم. وهناك أدوار مرَّت بها المسيحية واليهودية في خضمّ الأحداث والتحولات السياسية العالمية، حيث أصبحت الكنيسة أداة

تخدم مصالح اللاعبين السياسيين عالمياً، وخضعت لإرادتهم وأفكارهم.

وارتضى العالم الغربي المسيحي العلمانية في عصرنا الحاضر، بعد تجاذبات وسجالات وصراع مرير على مرّ التاريخ. أما اليهود غير الصهاينة، فهم أبعد عن السياسة، وهم يقفون أمام التساؤل الآتي: هل التغرّب عن السياسة هو جزء من تعاليم الأديان السماوية كالمسيحية واليهودية، وناشئ عن طبيعتها؟ أم أنّ الأديان تتحول، كسائر الظواهر التاريخية في مواجهة العوامل الطبيعية المختلفة، فتكون ظاهرة تاريخية ناتجة عن عللها وعواملها الخاصة!؟

أما في المعتقد الإسلامي: فإنّ العلمانية، وفصل الدين عن السياسة، وتغرّب الأديان الإلهية، هو انحراف خطير جداً، ومخالف لطبيعة هذه الأديان. وفي تغرب الأديان عن السياسة انعكاس لهزيمة الموحّدين، في مواجهة الملحدين والهجمة التاريخية العنيفة على حاكمية الأديان.

وقد عرض القرآن الكريم صوراً مختلفة وعديدة لتلك المواجهة المستمرة في التاريخ. وأثنى على حُماة المذاهب والمدافعين عن أديان الأنبياء. قال سبحانه وتعالى: ﴿وَكَأَيِّن مِّن نَّبِيٍّ قَٰتَلَ مَعَهُۥ رِبِّيُّونَ كَثِيرٌ فَمَا وَهَنُواْ لِمَآ أَصَابَهُمْ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ﴾[1]. فالنظرة القرآنية لا تعدّ الوهن والضعف وحدهما غيرَ جائزين فحسب، بل تحذّر من المساومة والمداهنة مع الذل الذي يؤدي إلى ضعف الموقف مع الأعداء.

قال سبحانه وتعالى: ﴿فَلَا تَهِنُواْ وَتَدْعُوٓاْ إِلَى ٱلسَّلْمِ وَأَنتُمُ ٱلْأَعْلَوْنَ﴾[2].

---

(1) سورة آل عمران: الآية 146.

(2) سورة محمد: الآية 35.

وقد ظهرت في حالات الأنبياء (ع) أبرز الشماهد في العمل السياسي.

فقد صوّر القرآن الكريم حياة الأنبياء الاجتماعية تصويراً رائعاً، وأثبت هذه الحقيقة بوضوح. فلو كانت القدرة هي المحور الأساسي في السياسة، فقد تحدث الأنبياء (ع) من موقع القوة والقدرة. وتكررت لفظة «النذير»[1] في القرآن الكريم في كثير من الآيات في خصوص الأنبياء (ع)، وهي بيان لهذا الموقف الثابت.

ولقد وعد الله تعالى أنبياءه (ع) بالنصر النهائي، وكذا أتباع المذاهب والأديان. وتكرر ذلك النصر في آيات كثيرة في القرآن الكريم كقوله سبحانه وتعالى: ﴿لِيُظْهِرَهُ﴾[2]. وتحدث القرآن الكريم عن القدرة، وعن سعي الأنبياء في تحصيلها، قال سبحانه وتعالى: ﴿وَسُلْطَانٍ مُّبِينٍ ﴿٩٦﴾﴾[3]، وهو نوع لبيان هذه الحقيقة.

وإذا كان مفهوم الأحزاب نوعاً من الأيديولوجية والمسلك، فالأديان الإلهية هي أول من أسس التحزّب. وإذا كانت التنظيمات والإدارة هي ملاك وجود الأحزاب، فإنّ أقوى التنظيمات في التاريخ مختصة بالأنبياء (ع). ويرى البعض أنّ مفهوم (الحزب) السياسي هو بمعنى الأعضاء المعتقدين بشعارات ذلك الحزب السياسي. وعلى هذا الفرض، ينبغي القول إن الأسباط، والحواريين، والأنصار، ومؤيدي الأديان وأفكار الأنبياء، هم أول المؤسسين للأحزاب السياسية. ولو كان إيجاد جبهة في المواجهة والمقاومة الاجتماعية هو من آثار العمل السياسي الحزبي، فإنّ أبرز مظاهره يتجلى في حركة

---

(1) سورة هود: الآية 25، وعشرات الآيات.

(2) سورة التوبة: الآية 33، وبعض الآيات.

(3) سورة المؤمنون: الآية 45 وبعض الآيات.

الأنبياء ومواقفهم السياسية والاجتماعية. وقد ظهر ذلك التحدي في مواقف موسى (ع) السياسية في مقارعة فرعون وملئه (أي حاشيته وبلاطه الحاكم)[1]، ومواجهة عيسى (ع) لقيصر الروم[2] أعتى طواغيت عصره. وكانت لإبراهيم (ع) مواقف بطولية، وشجاعة في تحدي النمرود، وفتح جبهة قوية في المواجهة والصمود[3].

لقد رأى الحكام والقادة الدنيويون أنّ وجود الأنبياء في الأُمة يشكل خطراً حقيقياً على حكوماتهم، ويجعلهم يعيشون هاجس الخوف والقلق المستمرّين، ففكروا في تصفيتهم وعزلهم عن الأُمة، بأساليب قمعية، وغاية في الهمجية والوحشية، لإسكات أصواتهم، ومواجهة حكومة الأنبياء، بأساليب مضادة، كالقتل والإبادة والاغتيال والمطاردة وسياسة العنف.

وقد أوجدت هذه المواجهة للأنبياء من قبل الحكام والقادة الدنيويين قطبين في المجتمعات البشرية. ولم تكن هذه التجزئة السياسية برغبة وإرادة من قبل الجناح الثوري المدافع عن الوحي، بل هي انعكاسات لمرحلة استغلّها الجناح الحاكم المتسلط بالقوة والسيف المسلط على رقاب الأُمة، والغاصب لحقوقها. ولو لم يذكر القرآن الكريم هذه المرحلة السياسية بالتحديد، ولم يشر إلى صنّاع التاريخ الثوريين، ومَن تمثلت فيهم أدوار حقيقية هامة في حلبات الجهاد والمقاومة وتاريخهم السياسي، لأخفى هؤلاء الحكام والقادة الدنيويون معالم حركة الأنبياء (ع) في العالم، ولقام كذلك المؤرخون، أتباع السلاطين، بإخفاء وكتمان أسمائهم (ع)، وملامح

(1) سورة الشعراء: الآية 16، سورة الأعراف: الآية 103، وآيات أُخرى.

(2) انظر: عميد زنجاني، عباس علي، **الفقه السياسي**، ج 1، ص 83.

(3) سورة الطور: الآية 38، وسورة الدخان: الآية 19.

الأنبياء والأحزاب، وأماني الأسباط والحواريين والربانيين والأنصار عن أنظار المؤرخين الأحرار الباحثين عن الحقيقة، ودفنوه في مواطن النسيان بعيداً عن أنظار التاريخ.

لقد أيقظ القرآن الكريم وجدان التاريخ، وحافظ على مواقف الأنبياء وتحدّيهم وثوراتهم المشروعة. واتضحت السياسة الاثنينية في قطبي التاريخ. يضمّ القطب الأول: الملأ المستكبرين، والمسرفين، والمترفين. وأما القطب الآخر فهم: المستضعفون، والناس، والذرية، والأرذلون. فعارض كل قطب القطب الآخر. أما حُماة القطب الأول والمدافعون عنه فهم: الكفار، والمشركون، والمنافقون، والفاسقون، والمفسدون. وأتباع القطب الثاني وحماته المدافعون عنه هم: الموحدون، والمؤمنون، والمتقون، والصلحاء، والمجاهدون، والشهداء.

ويتضح من هذا التقسيم، أنّ لكل من الفريقين، أي: المستضعفين والمستكبرين، منهجاً واتجاهاً فكرياً محدداً هو منهج الكفر والشرك والنفاق والفساد والفسق للقطب الأول، ومنهج الإيمان والتوحيد والصلاح والإصلاح والتقوى للقطب الآخر. فقد عرضت الآيات القرآنية، من (59 إلى 137) من سورة الأعراف، التاريخ السياسي لبعض الأنبياء كنوح ولوط وهود وصالح وشعيب وموسى (ع)، وأشارت إلى نوع الصراع والمواجهة الحادّة بين جبهتي الاستضعاف والاستكبار، ونمط تفكير أتباعهما حول مفهوم الحكومة والمجتمع.

إنّ العنصر الأساس في تشكيل الدولة والمجتمع هو الشعب، وقد اعتمده الأنبياء في حركتهم وأنشطتهم التبليغية. ولذلك عبّر القرآن الكريم عن مخاطبي الأنبياء بلفظة «الناس»، وهو الشعب. فقد ثار الأنبياء من أوساط الشعب والأُمة، وصرحوا بأنّ إرادة الشعب،

وضمير الأُمة يمثلان الإرادة الإلهية. قال سبحانه وتعالى: ﴿وَنُرِيدُ أَن نَّمُنَّ عَلَى ٱلَّذِينَ ٱسْتُضْعِفُواْ فِى ٱلْأَرْضِ وَنَجْعَلَهُمْ أَئِمَّةً وَنَجْعَلَهُمُ ٱلْوَٰرِثِينَ ۝٥﴾[1].

لقد اقتضت مرحلة الدعوة إلى الله: أن ينطلق موسى (ع) إلى فرعون، ويعرض عليه أمر الحكومة. قال سبحانه وتعالى: ﴿ٱذْهَبْ إِلَىٰ فِرْعَوْنَ إِنَّهُۥ طَغَىٰ ۝١٧ فَقُلْ هَل لَّكَ إِلَىٰٓ أَن تَزَكَّىٰ ۝١٨ وَأَهْدِيَكَ إِلَىٰ رَبِّكَ فَتَخْشَىٰ ۝١٩﴾[2]، وبشّر الأُمة بأنّ ورثة الأنبياء هم الصالحون الأتقياء. قال سبحانه وتعالى: ﴿قَالَ مُوسَىٰ لِقَوْمِهِ ٱسْتَعِينُواْ بِٱللَّهِ وَٱصْبِرُوٓاْ إِنَّ ٱلْأَرْضَ لِلَّهِ يُورِثُهَا مَن يَشَآءُ مِنْ عِبَادِهِۦ وَٱلْعَٰقِبَةُ لِلْمُتَّقِينَ ۝١٢٨﴾[3].

وبشّر داود (ع) قومه: بأنّ الحكومة في المستقبل هي للصالحين من عباد الله. وعرض (ع) مشروع الحكومة الإلهية العادلة وحاكمية القانون الإلهي للأنبياء السلف والصالحين. قال سبحانه وتعالى: ﴿وَلَقَدْ كَتَبْنَا فِى ٱلزَّبُورِ مِنۢ بَعْدِ ٱلذِّكْرِ أَنَّ ٱلْأَرْضَ يَرِثُهَا عِبَادِىَ ٱلصَّٰلِحُونَ ۝١٠٥﴾[4].

واستعرض القرآن الكريم الأحداث الاستكبارية، وحالات فرعون والحكومات الاستكبارية التي حكمت على هذا الأساس. وهذه النظرة الاستكبارية تقول: إنّ عصارة المجتمع والقانون تتلخص في وجود هذه الحكومات، وإنّ رؤية الحكام الطغاة ينبغي أن تحلّ محلّ نظام الصلحاء السياسيين. لكنّ الاتجاه القرآني رفض هذه الفكرة

---

(1) سورة القصص: الآية 5.

(2) سورة النازعات: الآيات 17 ـ 19، وفي آيات أُخرى، سورة طه: الآيتان 43 و44، قال سبحانه وتعالى: ﴿ٱذْهَبْ إِلَىٰ فِرْعَوْنَ إِنَّهُۥ طَغَىٰ ۝١٧ فَقُلْ هَل لَّكَ إِلَىٰٓ أَن تَزَكَّىٰ ۝١٨ وَأَهْدِيَكَ إِلَىٰ رَبِّكَ فَتَخْشَىٰ ۝١٩﴾.

(3) سورة الأعراف: الآية 128.

(4) سورة الأنبياء: الآية 105.

أساساً، فقال سبحانه وتعالى: ﴿إِنَّ فِرْعَوْنَ عَلَا فِي ٱلْأَرْضِ وَجَعَلَ أَهْلَهَا شِيَعًا يَسْتَضْعِفُ طَآئِفَةً مِّنْهُمْ يُذَبِّحُ أَبْنَآءَهُمْ وَيَسْتَحْيِۦ نِسَآءَهُمْ ۚ إِنَّهُۥ كَانَ مِنَ ٱلْمُفْسِدِينَ ﴿٤﴾﴾[1].

لقد استخدم فرعون أساليبَ تعسفيةً ووحشية في إذلال شعبه، ووضع ببطشه به بعلوّه في الأرض وطغيانه، ثوابت في التمييز السياسي والاقتصادي والاجتماعي والاعتقادي بين حكمه وشعبه، فاستعبدهم واستثمرهم. وقد أشار القرآن إلى ماهية الحكومة الاستكبارية وآثارها ومعطياتها في الأُمة، وتحدّث عن الإرادة الحاكمة في التاريخ.

وقد واجهت الأُمة إرادة الحكام المتغطرسين، وممارساتهم الجائرة في قمع الشعوب، واستخدامهم سياسة الإبادة والطغيان. وحاربت النزعة الاستكبارية التي سيطرت على تاريخ الشعوب والأُمم، وعلى سير التحولات الاجتماعية. ولا شك في أنّ هذه الإرادة لدى الأُمة هي إرادة الله، التي تجلّت بوضوح في ثورات الأنبياء في بعثهم وإرسالهم للأُمة، وفي إرادة الشعوب المستضعفة التي ساقتها نحو تحقيق الحاكمية. قال سبحانه وتعالى: ﴿وَنُرِيدُ أَن نَّمُنَّ عَلَى ٱلَّذِينَ ٱسْتُضْعِفُوا۟ فِي ٱلْأَرْضِ وَنَجْعَلَهُمْ أَئِمَّةً وَنَجْعَلَهُمُ ٱلْوَٰرِثِينَ ﴿٥﴾ وَنُمَكِّنَ لَهُمْ فِي ٱلْأَرْضِ وَنُرِيَ فِرْعَوْنَ وَهَٰمَٰنَ وَجُنُودَهُمَا مِنْهُم مَّا كَانُوا۟ يَحْذَرُونَ ﴿٦﴾﴾[2].

لقد رسم القرآن الكريم أهداف الأنبياء في بعثهم إلى الأُمة، ومنها تطبيق النظام العادل والحكومة العادلة. وأشار إلى القوة؛ فقد وصف «الحديد» الذي يعدّ رمزاً للنضال والمقاومة المسلحة بأنه

(1) سورة القصص: الآية 4.

(2) سورة القصص: الآيتان 5 ـ 6.

الوسيلة في استقرار النظام السياسي والاقتصادي وتثبيته. وإنّ مفهومي المقاومة: «الحديد» و «الميزان» المذكورين في الآية، هما المحاور الأصلية في التنظيم السياسي وتطبيق حكومة الأنبياء.

2 ـ الأنبياء الإلهيون والحكّام:

يرى الباحث في التاريخ نماذجَ عديدةً للحكومات والهيئات الحاكمة الظالمة والجائرة، التي اضطهدت الشعوب واستخدمت أساليب العنف والدكتاتورية، وسياسة القمع والإبادة الوحشية، معتمدة في تحقيق مآربها على القانون. وقد فرضت على الشعوب إرادتها وأغراضها الشخصية والحزبية.

وكانت نظرة الأنبياء إلى تلك الحكومات كلها، نظرة موحّدة ومنسجمة، مع اختلاف هذه الحكومات وتباين أهدافها. فقد استنكروا (ع) كل سياسات العنف التي ارتكبتها تلك الحكومات بحقّ شعوبها، وكل التجاوزات القسرية والممارسات غير الإنسانية والمجازر والمخالفات. وقد تبلور في كل فترة من فترات تلك الحكومات، لكل نبي من الأنبياء (ع)، نموذجٌ وشكل خاص في المواجهة والتحدي، وعرضٌ لأفكاره وأهدافه السماوية وتبليغها إلى الأُمة وإلى الحكّام.

وإذا كان هناك اختلاف في طبيعة العمل السياسي للأنبياء وتحركاتهم وثوراتهم، فلا يدل ذلك على وجود خصائص مميزة في هذا النبي دون غيره، في محتوى الثورة، وطبيعة العمل السياسي؛ بل كان للأنبياء (ع) أهداف مشتركة وهي: رفض الحاكمية لغير الله سبحانه وتعالى، وتطبيق الحاكمية الإلهية من خلال إرادة الشعوب والأُمم. فلا تختلف طبيعة العمل السياسي لموسى (ع)، ضد طاغية عصره (فرعون)، عن مواجهات الأنبياء (ع) لحكّامهم.

وإذا وجدنا اختلافاً في أُسلوب الدعوة، فعلينا البحث عن علل تلك المرحلة الزمنية من النبوة وأسبابها ومقتضياتها. ولا يختلف طابع أسلوب دعوة عيسى (ع)، عن الحلقات المتصلة في ثورات الأنبياء (ع). ونسبة بعض المفاهيم لثورته (ع) مثل: الانزواء والعزلة، والرهبانية، والابتعاد عن المسؤولية والوظيفة الإجتماعية، وعدم الاعتناء بطاغية عصره، وترك قيصر لحاله، فهي كلّها أفكار غير صحيحة، وغير مدروسة على الإطلاق. فقد انتقد القرآن الكريم بعض الحالات الشاذة والغريبة في المجتمع بشدّة كالرهبانية، ووصفها بالبدعة في الدين. قال سبحانه وتعالى: ﴿وَرَهْبَانِيَّةً ٱبْتَدَعُوهَا﴾[1].

وقد ورد في كتابات «متّى» و «لوقا» ـ وهما نسختان من الإنجيل المعترف به لدى الكنيسة ـ أنّ عيسى (ع) ولد في عصر «هيرود»، الذي اشتهر بالغطرسة والجبروت وسفك الدماء، إذ قتل زوجته وأُمها وابنيه بتهمة التآمر على الحكومة، لكنه لم يستطع إسكات الأُمة وصوت الشعب المظلوم والمستضعف، فلجأ إلى ممارسات وأساليب إجرامية بشعة في الإبادة والتعذيب. وقد ساعده الكهنة والأحبار المأجورون في تحقيق أهدافه، بإشاعتهم الأكاذيب والأساطير لإذلال الشعب وتحقيره. وكان السبب في توسّل الحاكم بالأحبار، أنّهم حققوا طموحاته وأحلامه في التسلط، واستخدام العنف والهمجية، فشمخ بأنفه نحو السماء كسائر الطغاة، وصار مولعاً بالعبث والتسلّي بإراقة دماء الأبرياء، وسقط في مستنقع الفساد والانحطاط.

وقد انتقد النبي يحيى (ع) سياسات «هيرود» الرعناء، وتصرفاته غير الأخلاقية في التعامل مع الأُمة وعدم استحيائه. فألقى أزلام النظام القبض عليه وأودعوه السجن. وكان هذا الحدث قد تزامن مع

---

(1) سورة الحديد: الآية 27.

بداية دعوة عيسى (ع). ثمّ تحدثوا عن الشعارات النارية والتصريحات المثيرة الشاحذة لهمم الشعب آنذاك، في طرقات المدينة وأزقتها. كل ذلك ورد في إنجيل «متى» في الباب الرابع، وإنجيل «مرقس» في الباب الأول.

ورووا عن عيسى (ع) في إنجيل «لوقا» في الباب الرابع أنه قال: «لقد بعثني ربي لأبشّر المظلومين والمحرومين، وأهدّئ الخواطر والقلوب الحزينة والمنكسرة، وأكون شريكاً معهم ومؤنساً، وأدعو بنداء الأحرار والعبيد، وأطلق سراح الأسرى».

وقد أثار كلام عيسى (ع) حفيظة الأُمة، فاضطربت الحال وانقلبت الأُمور على الساسة الطغاة رأساً على عقب. واستخدم عيسى (ع) أُسلوباً خطابياً عنيفاً وقاسياً، زلزل به كيان أركان حكم «هيرود»، وكشف عن زيف الحكومة، وحبّ الحاكم للثروة والمال والدنيا والشهرة والبحث عن الجاه والسلطان،وهي الأمور التي بُني عليها حكم «هيرود».

وقاد عيسى (ع) جبهتين موحدتين في الهدف ضد طاغية عصره. فقد تزامن مع عمله السياسي هذا هجوم آخر، كان قد شنّه على أحبار اليهود، الذين نافقوا وخادعوا في تصرفاتهم وأفعالهم، من خلال ادّعائهم دجلاً وتزويراً أنّهم من أتباع موسى (ع)، ليضللوا أفكار الأُمة ويحرفوها عن مسارها الصحيح، وليكونوا في ركاب الطغاة المتسلطين لترسيخ دعائم حكم «هيرود» الإلحادي ضد الشعب الهيرودي. وكان هؤلاء عملاء مأجورين، قد اشترى «هيرود» ضمائرهم بثمن بخس دراهم معدودة. فكانوا له عبيداً. لكنّ عيسى (ع) فضح ألاعيبهم وكشفهم على حقيقتهم، وبيّن كفرهم وزندقتهم وفسادهم أمام الملأ. وقد ساعدت تعاليم عيسى (ع) في إيجاد أرضية مناسبة للدعوة وإطاحة الحكومة الجائرة في وقتها.

لقد بدأت ثورة عيسى (ع) ضد حماة نظام «هيرود» ومؤيديه، أي الكهنة والأحبار اليهود. وعلم أزلام النظام ومأجوروه بخطة عيسى (ع) وحركته السياسية في التصدي ومواجهة النظام الفاسد[1]. فتآمروا على قتله والفتك به غيلة. فلم يكن في ثورة عيسى (ع) مساومة ولا تراجع أو مداهنة، وإلاّ لما وصل الأمر، من خلال التحدي الصارخ والقوي لإطاحة حكم «هيرود»، إلى هذه المرحلة من الصراع.

لقد ضمّت حركة الأنبياء التحررية أبرز القيادات السياسية والرسالية الداعية إلى الله؛ فقد ابتدأت دعوتهم هذه ضدّ الطغاة المفسدين، وسلاطين الجور، وجبابرة التاريخ. وكان المستضعفون والمضطهدون هم أول من لبّى هذه الدعوة. وقد ترجم القرآن الكريم شعار الأنبياء السياسي، وحركتهم الاجتماعية بقوله: ﴿أَنْ أَدُّوٓاْ إِلَىَّ عِبَادَ ٱللَّهِ إِنِّى لَكُمْ رَسُولٌ أَمِينٌ ﴿١٨﴾﴾[2].

وقد ورد خطاب موسى (ع)، في حركته السياسية، في قوله: ﴿فَأَرْسِلْ مَعَنَا بَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ وَلَا تُعَذِّبْهُمْ﴾[3]. ومعنى «فأرسل» في المفهوم القرآني هو: أنّ موسى (ع) كان ينوي تفهيم طاغية عصره، أنّه لا يملك أيّ كفاءة وصلاحية في البقاء والاستمرار في الحكم. حتى بعد هذه المواجهة والتصدي للنظام الحاكم، كان شعاره الذي رفعه (ع)، كما فعل سائر الأنبياء، هو إنقاذ الشعوب وتخليصها من وطأة التعذيب والأسر، ومن الحكومات الظالمة واللاشرعية.

---

(1) ورد في إنجيل «متى» في الباب الثاني والعشرين: أنّ أزلام الإمبراطور وعمّاله سألوا عيسى (ع): هل يجوز دفع الضرائب إلى الإمبراطور؟

(2) سورة الدخان: الآية 18.

(3) سورة طه: الآية 47، وسورة الشعراء: الآية 17.

3 ـ رؤية قرآنية حول التاريخ السياسي للأنبياء:

عثر علماء الأبحاث والتنقيب على وثائق ومستندات تاريخية مهمة، ترتبط بفترة ظهور الحضارات والتطور البشري في العهد السومري والبابلي. وقد أكدت هذه الوثائق، بعد فحصها والتأكد منها، على أهمية دور الأنبياء (ع) في المشروع الحضاري، وبناء المجتمعات الراقية والمتطورة، ومنه الجانب التعليمي والتربوي، وكيفية التعايش بين الشعوب والأُمم، وإدارة المجتمعات على مقاييس وموازين عصرية وحديثة، ومعارضة الحكام والقادة السياسيين لحركة الأنبياء الحضارية. ولم تكن الشعوب والأُمم بعيدة كل البعد عن الأنبياء في إعلان ثورتهم واتجاهاتهم الفكرية والسياسية في فترات عديدة من مراحل التاريخ.

وكان الوحي الإلهي، هو الشريان النابض الذي يفيض الحياة والوجود في كيان المجتمعات الإنسانية والبشرية. وهو عامل مؤثر في الهداية الإلهية، وينسجم مع حركة العقل والفكر، باعتبارهما الذراعين القويين في تلك المرحلة الصعبة والعسيرة من مراحل الشعوب، ومن تاريخ البشرية، التي واجهتها في أحلك الظروف.

وقد ظهر هذا الدور بوضوح في مجالات السياسة والحكومة. وهذا ما يستدعي دراسة شاملة وقراءة علمية ومنهجية بنّاءة وواسعة. إذ يمكن بذلك مشاهدة هذا النمو والتطور البشري، وتعالي الإنسان في فترات عديدة من التاريخ. ومن أبرز مظاهر هذا الدور وفصوله، الاهتمام بواقع الأنبياء، وتحليل حركاتهم الثورية والتحررية لإنقاذ المجتمعات البشرية من السقوط والانحراف والخضوع والتسليم للحكومات الظالمة والجائرة.

لقد شملت منهجية التحرك السياسي للأنبياء قراءةً موضوعية لماضي الشعوب وحاضرها ومستقبلها. وقد أشار القرآن الكريم إلى

هذا المعنى بقوله: ﴿إِذْ جَآءَتْهُمُ ٱلرُّسُلُ مِنۢ بَيْنِ أَيْدِيهِمْ وَمِنْ خَلْفِهِمْ﴾[1]. واتضحت من خلال أبحاثنا المتقدمة، التجربة المريرة والمعاناة اللتان مرّت بهما البشرية في مراحل عديدة من تاريخ الفكر السياسي، وخاصة في مجال الدولة والحكومة والمجتمع.

فقد قام المؤرخون والمحللون السياسيون المعنيون، بدراسة تاريخ الفكر السياسي، وبذلوا جهوداً حثيثة ومضنيةً، في دراسة تاريخ الإنسان قديماً وحديثاً، دراسة موضوعية وعلمية معتمدة على الشواهد والإثباتات التاريخية الصحيحة. ورسموا تصوُّراً رائعاً ودقيقاً عن الحياة البشرية، من خلال أفكار واتجاهات محدودة وضيقة، بعيدة عن العمق والمحتوى في تحليل أفكار الأنبياء وحركتهم السياسية.

وما نشاهده اليوم من اتجاهات وأفكار سياسية هو في الحقيقة وجه لعملة واحدة، أما وجهها الآخر، فهو حديث فيه إسهاب وإطناب لا مجال لذكره في هذا البحث المختصر. وقد اختفى هذا الوجه عن أنظار علماء التاريخ الغربيين ـ عن علم أو جهل ـ بذلك. لكنهم عثروا علىٰ بعض المفاهيم ـ وإن كانت غير مفهومة ولا تفي بالمعنى، في كلام شعراء القرن التاسع قبل الميلاد ـ تناسبت مع الأفكار السياسية، فسجلوها بوصفها وثائق باعتبارها ومستندات تاريخية مهمة في تاريخ الفكر السياسي التقليدي.

ولكنهم، وللأسف الشديد، أهملوا تاريخ الأنبياء (ع)، كحركة إبراهيم (ع) السياسية[2]، وأفكاره وأُطروحته السياسية حول حكومة

---

(1) سورة فُصّلت: الآية 14.

(2) روي في قاموس الكتاب المقدس أنّ ولادة إبراهيم الخليل (ع) كانت في سنة (1996 ق. م) وولادة موسى (ع) كانت في عصر (رمسيس) الثاني أي ما يقرب (1300) سنة قبل الميلاد.

«النمرود». كما أهملوا الحركة السياسية لنبي الله موسى (ع) وتوجهاته وأفكاره حول الحكومة والمجتمع، وقد سبق عصر الشعراء بقرون عديدة. ولم يتحدثوا عن مشاريع الأنبياء واتجاهاتهم السياسية وثوراتهم التحررية، وكأنها لم تكن شيئاً مذكوراً.

فقد كانت حركة الانبياء (ع) السياسية تهدف إلى الدعوة إلى الله، وإرساء دعائم العدل والفضيلة، وحرية الإنسان والمساواة بين الناس. وتزامنت دعوتهم هذه مع ظهور حركات سياسية، وعرض مشروع صريح في دراسة الحكومة والمجتمع، وإقامة القسط والعدل في المجتمع، واعتبار هذا المشروع السياسي المتكامل، الأُسلوب الوحيد في الدعوة إلى الله، وخلق المناخ والأجواء اللازمة في تلك الحركة إلى الله.

ويُعَدُّ أصل التوحيد من أُصول العقائد وتعاليم الأديان الإلهية؛ فهو أول درس اعتقادي في مبادئ الأنبياء (ع) ومعتقداتهم. ولا شك في أنّ الحياة قائمة على ضوء الفكر التوحيدي، ومعتمدة على الأُصول السياسية التي كانت في منهجية عمل الأنبياء ومشروعهم الحضاري، الذي شمل العديد من الجوانب الأخلاقية والاجتماعية والاقتصادية والسياسية، وهوية النظام الاجتماعي والاقتصادي والسياسي، والعلاقات الداخلية والخارجية بين الشعوب. وقد أدى ذلك كلّه إلى إيجاد تطورات، وتحولات سياسية في الشؤون والمرافق الحياتية والأُصولية كافة. والأهم في هذه المقولات الاجتماعية هو أنّها قضت على نوع الحاكمية.

لقد كان التحرك السياسي للأنبياء (ع) يهدف إلى نفي الحكومات الشيطانية والاستكبارية، وإقامة القسط والعدل، وإرساء دعائم الأخوّة والمحبة في المجتمعات، وحفظ سلامة الشعوب لتنعم بالأمن والعدل والسلام. ولا شكّ في أنّ أيّ حركة إصلاحية، ستكون غير

مؤثرة أو مستقرة، إن هي فقدت هذه الأُصول والمبادىء في تغيير النظام الاجتماعي والحكومي، وتحديد اختيارات الحكام.

فمن أهداف الثورة لدى الأنبياء، التصدي للحكومات الجائرة والمستبدة. وأهم خطوة لهم هي عدم شرعنة دولهم، ونفي صلاحية تلك الحكومات اللامشروعة، ورفع شعار «لا إله إلاّ الله» الذي كان النموذج المثالي في فكر الأنبياء. فمن معتقداتهم الدينية والفكرية: أنّه لا يحق لأيّ أحد أن يحكم على الشعب. وأنّ المدعين لأنفسهم قدرات خارقة وحكومة راقية، هم في الحقيقة مدّعو الأُلوهية ومتصفون بصفات الربوبية، وهي كلها باطلة ومزيفة في اعتقاد الأنبياء، ولا قيمة لها في نظرهم.

وهم لم يدّعوا لأنفسهم أيضاً سوى النبوة والرسالة، وأنهم مبعوثون لإقامة النظام الإلهي، وتطبيق الحاكمية الإلهية، وأنّهم يعتمدون على قانون الوحي الرباني. ولا يتعين القانون في الاعتقاد الرسالي وفقاً لرأي الأُمة، بل يتم اختياره من قبل الله سبحانه، والأنبياء هم المنفذون لهذا القانون الإلهي. وكانت مواجهة عباد الأوثان هي أولى منهجية عمل الأنبياء. ولكن ينبغي الانتباه إلى هذه الحقيقة وهي: أنّ للأوثان هذه صوراً وأشكالاً إنسانية، وهذا هو نوع من التحدي والمواجهة للسلطات الحاكمة المستبدة. وهذه الأوثان هي نماذج لتلك الحاكمية.

لقد أوجد الأنبياء ثورة كبرى في الفكر المادي في مجال الحكومة والمجتمع. وبعد كل التطورات والتحولات في الكيان السياسي، لم تتغير الثقافة والحضارة وحدهما فحسب، بل ترسّخ فكر حضاري جديد للتحرر من قيود أسر الحكومات الجائرة، وبرزت مفاهيم صحيحة حول الحرية والعدالة والأمن والسلام.

إنّ الاعتقاد بالاستعلاء والاستكبار لدى الحكام الطغاة جعلهم

يتصورون أنّهم أفضل من غيرهم، فهم وحدهم قادرون على صنع القرار وإذلال الشعب، والاستهانة بالمستضعفين، والعلوّ عليهم. واعتبر الحكام أنّ الشعوب عبيد لهم. يحققون لهم أطماعهم متى شاءوا.

وإنّنا نجد نمطين من التفكير في مجال الحكومة، في وقوف الأنبياء البارزين، كإبراهيم وموسى وعيسى ومحمد (ع)، ضدّ القوى الاستكبارية في عصورهم؛ ونشاهد بوضوح أنّ حركة الأنبياء (ع) أضعفت أُسس وكيانات حكام الجور. وهذه خطوة أساسية وجادة في طريق التحدي والمواجهة للحكومات الفاقدة للشرعية. وصار ذلك هاجساً يؤرّق حكام تلك البلدان دائماً، وقد أدّى بهم إلى الهلاك والفناء.

وقد ورد في القرآن الكريم عشرات المفاهيم والمصطلحات حول مفهوم الحكومة والمجتمع، وظهر ذلك من مجموع الآيات القرآنية في تحدي الأنبياء ومواجهتهم للحكام والطواغيت.

الفصل الرابع
الفلسفة السياسية في الإسلام

المبحث الأول
تشكيل الفلسفة السياسية

للعلوم والفنون البشرية، كالفلسفة والتاريخ وعلم والاجتماع والاقتصاد وعلم النفس الاجتماعي، وغيرها من العلوم، معطيات ونتائج إيجابية في التحليلات النهائية الأخيرة في فن إدارة البلدان وإعمال الحاكمية، وفي تنظيم العلاقات السياسية بين المؤسسات الحكومية والخدمية؛، وهي من هذه الجهة ممزوجة بعلم السياسة.

ومن خلال هذا التعامل والتلاقح العلميين نشأت أُسس عديدة ومختلفة في تحليل المسائل السياسية، وتشكلت في النتيجة توجهات وأفكار سياسية مختلفة على ضوء تلك الأُسس، وعرض لكل أساس فكري منها فكر وتوجّه خاص في مواضيع سياسية عديدة. وهذه الأُسس الفكرية التي تمهّد لإيجاد الاختلاف في الفكر السياسي،

تسمى عادة بـ «الفلسفة السياسية». وتطابق هذه الأُسُس اسمَ الفلسفة السياسية أحياناً.

وقد تكون أحياناً من نوع الأبحاث الفلسفية، ومن مقولات أُخرى كعلم الاجتماع والتاريخ والاقتصاد.

ويتساءل البعض عن الفلسفة السياسية.. متى ظهرت؟ وأين وجدت؟ فإن كانت علمَ السياسة بمعناها العام، أي: فنَّ إدارة البلدان، وكسبَ القدرة الاجتماعية، فعلينا اعتبار أنّ المفكرين الذين ألّفوا كتباً ومصنّفات في هذا المجال هم واضعو الفلسفة السياسية ومؤسّسوها. وقد تحدّث أكثر الباحثين والكتّاب عن الفلسفة في عصر أفلاطون[1]. وإنّما يصحّ كلامهم هذا في ما إذا امتلك الباحثون والمصنفون في العلوم السياسية أُسساً فكرية تمّت دراستها وتحليلها من قبل.

ويصدق هذا بخصوص الفلاسفة، لأنّ الفكر السياسي لم يكن يوماً منفصلاً عن الفلسفة أبداً؛ فقد كانت المذاهب الفلسفية منسجمة مع التعاليم والأفكار السياسية. وكلما تحرك الفكر السياسي باتجاه معرفة ماهية الوجود والعلاقة بين العلة والمعلول في الظواهر الوجودية، فإنّه يعرض موضوع المجتمع والإدارة السياسية والحكومة والدولة والقضايا السياسية كافة.

ويتناول الفكر السياسي مواضيع في الفلسفة مثل: علاقة الإنسان بالكون، ودور الإنسان وتأثيره في الحياة، وذلك في مواجهة القوى الموجودة في العالم، وكذلك تأثيره على الحركة الكونية، وخاصة في ما يرتبط بحياته.

---

(1) عنايت، حميد، **أُسس الفلسفة السياسية في الغرب**، ص 1.

ويتناول أيضاً البحثَ في مواضيع مثل: طبيعة الإنسان وتوجهاته الباطنية، وكيفية التعامل البشري. ويتبعها عرض لمعطيات هذه المواضيع ونتائجها وأهدافها في مجال الإنسان، حيث يكونُ أيُّ تفسير لأيّ موضوع من المواضيع المذكورة فكراً خاصّاً في مجال الحكومة، وفنّ إدارة البلاد، ونوع الحاكمية. ويصدق هذا الأصل في سائر العلوم الاجتماعية، ويهيّئ لكل منها أُسساً جديدة في الفكر السياسي.

ولهذا السبب بدأت أبحاث بعض المؤرخين حول الأفكار السياسية من عصر هيرودت ـ المؤرخ اليوناني المشهور ـ واستنتجوا فلسفاتٍ سياسيةً متنوعة من خلال أفكار العلماء الاجتماعيين وآرائهم، مثل: هيجل، وهابز، وماركس، وأوغوست كنت وغيرهم.

ونشاهد فلسفة «هابز» السياسية وتطبيقها في الرياضيات، واستدلاله الهندسي، إذ قال: إنّ الاستدلال ليس معناه إلاّ الحساب، أي جمع الأسماء العلمية وتفريقها لوضع العلامات التي نستمدها من أفكارنا[1]. أو «أوغوست كنت» الذي كانت له توجهات وأساليب علمية وديناميكية في الفلسفة السياسية ودراسة علم الاجتماع والمذهب الوصفي الايجابي[2].

ومن قبل هؤلاء مفكرون سياسيون مثل: «إدموند برك» **Edmund Burke**، وروسو، وهيجل وغيرهم ممن أسسوا فلسفتهم السياسية ممزوجة بالعلم والفلسفة؛ فكانت نتائج الفلسفة السياسية لـ «برك» هي الاعتدال، ولروسو نظرية التعاقد الاجتماعي، ولهيجل الفلسفة الديالكتيكية والجبر التاريخي. وهذه النتائج هي في الحقيقة مقاييس

---

(1) المرجع نفسه، ص 198.

(2) ماكوزه، هربرت، **العقل والثورة**، ص 416.

أصليةٌ في التحليل والفكر السياسي، وهي أدوات لمعرفة الحكومة الوطنية التي هي تجسيد للقدرة السياسية.

واعتقد البعض الآخر عدم قيام الفكر السياسي من خلال الفلسفة السياسية المعيّنة. فإنّ العديد من الأفكار السياسية تظهر من خلال الحاجات اليومية، وبدل أن يختار الباحث السياسي مباني وأدلةً في ذلك، فإنه يفكر في توجيه أو تفسير الوضع القائم أو إيجاد التغييرات فيه، ولا يتجاوز مستوى فكره للأحداث السياسية، بسبب الانفعالية والتشدد، وانعكاسات أفكاره. فالسببية في الأحداث الزمنية فاقدة للفلسفة السياسية[1].

وعلى هذا، يمكن التشكيك في الفلسفة السياسية للمفكرين السياسيين مثل: ماكياول، وهابز، ولاك، وهيوم، وهيجل بالنسبة إلى مواقفهم وتوجهاتهم السياسية. فعندما ينتهج ماركس أُسلوب هيجل الفلسفي ومنهجه في الدفاع عن الجبر التاريخي والديالكتيكية المادية، فإنّه، بدلاً من أن ينفيَ الحرية التي توجد مشكلة سياسية، نراه يلجأ إلى ربط الحرية بالضرورة التاريخية، ويعتقد بتحقق الحرية من خلال الضرورة. فهو يرى أنّ الحرية تتكون من خلال معرفة ضرورات التاريخ، واستخدام أُصول هذه الضرورات تجاه المقاصد المعينة[2].

وعلى هذا، تكون معطيات فلسفة «ماركس» السياسية ونتائجها كالتالي:

ورد في كتاب «الإصلاح والتجدد من عصر ماركس إلى مانو» أنّ للحرية معنيين:

---

(1) ساباين، جورج، **تاريخ النظريات السياسية**، ج 2، ص 246.

(2) بيتر، اندره، **ماركس والماركسية**، ص 39.

1 ـ الحرية بمعنى بيع الأيدي العاملة والمنتجة.

2 ـ الحرية بمعنى التحرر من أيّ ملكية[1].

ويُعَدُّ الفكر الماتريالي المادي الحاكم على الفكر والفلسفة السياسية لأمثال هؤلاء الحكام ناقضاً في الواقع لاعتباره وعموميته. فبناء على هذا الفكر المادي، وعلى ضوء النتائج الحاصلة عنه، يكون محدداً بفترة زمنية معينة كان قد وُجد فيها، ويكون هذا الحكم صادقاً أيضاً على الماتريالية المادية التاريخية والفلسفة والفكر السياسي الناتجة عنه. وبناء على هذا: سيتم نقض هذه النظرية.

والعجيب هنا: هو عدُّ هذه النظريات، التي لا أساس لها أنّها نظريات علمية!! والأعجب منه: هو فن التبليغ. قال الأُستاذ الشهيد مطهري: إنه مشهد مثير وممتع[2].

المبحث الثاني
مجموعة عناصر الفكر السياسي
جزء من الإسلام الكل

لا نغفل في بيان الفلسفة السياسية في الإسلام عن هذه المسألة الهامة والضرورية، وهي: أنّ السياسة والحكومة هما كسائر القضايا الاقتصادية، والثقافية، والأخلاق الإسلامية، في كونها كلّها أجزاء وحلقات متصلة ومتراصّة في نظام الكل. فإنّ لكل حلقة وجزء منها في هذا النظام أهمية، ودوراً غير مستقل، بل ومترابطاً ومنسجماً مع باقي الأجزاء.

---

(1) خامنه، أنور، **الاصلاح والتجدد من عصر ماركس إلى مانو**، ص 357.

(2) مرتضى مطهري، **المجتمع والتاريخ**، ص 147.

إنّ الإسلام في الحقيقة مجموعة من المقولات المتصلة والمتراصّة التي تكون السياسة والحكومة جزءاً منها. أما جزؤها الآخر فهو: الاقتصاد، والجزء الثالث فيها: هو النظام التربوي. وكذا القوانين الاجتماعية، المدنية، الجزائية والحقوقية، التعاليم الاعتقادية، العرفانية والأخلاقية في الإسلام، هي أجزاء أُخرى في تلك المجموعة. وإنّ تحليل كل جزء من تلك الأجزاء المذكورة، والإغماض عن الأجزاء الأُخرى، سيؤدي إلى الانحراف عن الفهم الإسلامي الجامع.

ولا يمكن إظهار الواقع وبيان الموقف الإسلامي في قراءة جزء من تلك المجموعة وتحليله بنحو الاستقلال وبشكل منفصل عن الأجزاء الأُخرى، بل ينبغي دراسة أيّ موضوع في سياق الأجزاء الأخرى. فإذا كان تنفيذ قسم من تعاليم الإسلام على نحو منفصل ومن دون تطبيق الأحكام الإسلامية والتعاليم الأُخرى ممكناً، فإنه لا يعكس النتائج المطلوبة فحسب، بل يعطي نتائج معكوسة ومتضادة مع الحاجات والتوجهات الإسلامية.

إنّ عرض الإمامة من الناحية الاعتقادية والثقافية، هو أصل المباني الأيديولوجيّة الإسلامية. أما من الناحية السياسية والاجتماعية، فهو من أبرز الأُسس الثورية في الفقه الإسلامي. وقد بُحث ويبحث جانبان هامان في الدراسات التقليدية أكثر من غيرهما وهما، «شروط الإمام»، و «مسؤوليات الإمام». ولا شك في أنّ تحليل هذين الجانبين سوف يجيب عن كثير من التساؤلات التي تصب في محور «الإمامة». ولكن ينبغي الانتباه إلى أنّ هذا البحث سيتضح عندما تتحدد فيه ماهية الإمامة والعناصر الأساسية في تشكيل هذا العرض الأيديولوجي والثوري بشكل كامل، على أساس نوع الإمامة الذي يتم فيه تعيين شروط الإمامة ومسؤولياتها بدقة بالغة.

ومن جهة أُخرى، فقد كان بحث الإمامة يرتبط بالحياة الاجتماعية، التي تكون فيها القيادة السياسية أبرز خصائصها، قبل أن يكون بحثاً كلامياً أو فلسفياً.

ولهذا السبب، فإنّ بحث الإمامة هو من الأبحاث الحيّة والموضوعية بين الأبحاث المذهبية والدينية. وفي هذا الاتجاه، إنّ الإمامة هي من أبحاث علم الاجتماع السياسي وعلم السياسة، والحقوق الأساسية والدستورية.

ولكي يرسم القرآن الكريم تصوُّراً صحيحاً وواقعياً عن القيادة الأيديولوجيّة في المجتمع، فهو بحاجة إلى مفهومين هما: القائد والأنصار، ووضعهما بدلاً عن مفاهيم أُخرى مثل: الرائد، الراعي، الحاكم، السلطان، الزعيم، والقيّم. وهذه المفاهيم مستنبطة عن مصطلح «الإمام» القرآني. ومن جهة أُخرى، وُضع مفهوم الأُمة بدلاً من مفاهيم مثل: الشعب، القبيلة، القوم، الطبقة، المجتمع، الاجتماع، الطائفة، الجيل، النسل، المواطن، الجمهور، وأمثالها. أما مفهوم «الإمام» و «الأُمة» فهما مشتقان من «أُم» وهو بمعنى الأصل، الجذر، المبدإ، الشيء الذي ترتبط به أشياء الآخرين، محل العودة، المقصد، الرئيس، العمود، الوسط، المركز، العزم، الحركة، القصد والعزيمة.

واستبطنت الحركة، الهدف والقرار المتاخم للمعرفة في تحقيق المفاهيم المتقدمة كافة. وهذه الخصائص هي التي تفصل مفهومي «الإمام» و «الأُمة» عن المفاهيم المرادفة والمشابهة لها. وفي الثقافة الإسلامية لا يكون الرابط والمكوّن الأساس والمقدّس بين آحاد «الناس»، (وهو مفهوم لجزء مصغر وأكثر واقعية لمفهوم «الإنسان»)، قائماً على أساس الاشتراك في المقصد والجهة والشعار، أو التنوع في العمل واستخدام آلياته المختلفة، أو التشابه في الحيثيات

الاجتماعية ونوع الحياة، أو الموقع الموحد في مواجهة العدو المشترك، أو الاشتراك في المنافع الطبقية.

إنّ أهم عامل أساس في الدعوة والترابط الاجتماعي، هو الحركة المشتركة «للناس» في اتجاهٍ ومسير محدد تمّ اختياره عن علم، وإنّ القيادة المشتركة تلازم هذا النوع في الوحدة والتلاحم الاجتماعي. وعلى هذا، فإنّ مفهومي «الإمام» و«الأُمة»، على ضوء التفسير الأخير، لهما معنيان متلازمان، وبالمفهوم المنطقي النسبي متضايفان كمفهوم «الأب» و «الابن» فلا ينفصل كل منهما عن الآخر في المعنى، ولكل منهما مفهوم يرتبط بالآخر.

وبناءً على هذا المفهوم الخاص «للأُمة»، فهي تعني السير والحركة والاختيار والمعرفة والمقصد على نحو الالتزام. أما القيادة في «الإمامة» فلا تعني إدارة المجتمع والشعب، بل الهداية والانسياق والاتجاه. قال سبحانه وتعالى: ﴿وَجَعَلْنَا مِنْهُمْ أَيِمَّةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا﴾[1].

إنّ إدارة المجتمعات التي اصطلح عليها بـ «السياسة» تعني في المفهوم اليوناني «Politic»، وفي المفهوم الغربي تطلق على كل منظومة ومؤسسة حكومية. وعلى ضوء هذا المفهوم، فالحكومة والقيادة ملزمان بتطبيق القانون وحفظ الأمن، وسلامة المجتمع لتسهيل الحياة الرغيدة، وتحقيق السعادة للمواطنين. ولكن التربية والهداية الفكرية والنمو والسمو والتعالي الإنساني، هي أُمور خارجة عن نطاق مسؤولية الحكومة.

أما مفهوم السياسة «Politic» واشتقاقاتها التي استخدمت في

---

(1) سورة السجدة: الآية 24.

اللغة العربية والفارسية، فقد كان لها مفاهيم أوسع، لأنّ تسميتها أطلقت ابتداء على «تربية الفَرَس» والعناية به. فيكون معناها إذن، في مفهوم إدارة البلاد، يشتمل على نوع من معاني التربية والهداية والإصلاح. ولا شك في أنّ مفهوم «Politic» في الحقيقة هو تقديم الخدمات للمواطنين والمجتمع. فإذا أفرغت عن محتوى التربية والتعليم والهداية والإصلاح، فربما تتحول في أُمور عديدة إلى أنواع من الخيانة، في الوقت الذي تكون فيه إدارة البلاد متزامنة مع القيادة والهداية والتربية والاصلاح، أي تقديم الخدمات، وإن كانت في ابتداء أمرها لا تهيّئ المستلزمات الكافية والحياة الأفضل لمواطنيها.

وإنّ مقتضى ماهية مفهوم «Politic»، الذي هو بمعنى إدارة البلاد والأُمة، وتأمين سلامة المجتمع وسعادة المواطنين، قد دعا إلى نموّ الحريات السياسية في الغرب، وإيجاد روح الفردية، وحرية الأفكار «الليبرالية»، وحكومة الشعب «الديمقراطية»، والقيادة بمفهوم الإرادة الجماعية، ومعاني القيم والمبادئ والأُصول. وإنّ الإفراط في هذا النوع من السياسة جعل بعض المفكرين الغربيين يعتقدون أنّ مفهوم الهداية والإصلاح، في قالب أيديولوجيّة ثورية، يعود إلى السياسة وقيادة المجتمع، وبناء حكومة البروليتاريا. ولكنّ الهدف في هذه المرة هو تأمين السعادة، لكنهم حُرموا من الثروة، والكرامة الاجتماعية، والمرأة والولد، وأُجرة العمل اليومي، والمستقبل الآمن؛ واكتفوا بالحدّ الأدنى من الحياة، كتأمين السكن، والعمل، وشعارات أُخرى مشابهة.

إنّ «القيادة»، بمفهوم «الإمامة» في الثقافة الإسلامية، هي نوع من أنواع السياسة التي يتم من خلالها تحكيم الأيديولوجيّة الإلهية المبنية على الوحي وعلى العلاقات الإنسانية، وتنظيم أداء المؤسسات الحكومية والمنظمات، والعلاقات الاجتماعية، والآراء،

والعقائد، والثقافة، والأخلاق، والتوجهات والأفكار، والآداب والسنن، والمطالبات والرغبات؛ وبشكل عام، كافة القيم والمبادئ في المجتمع الإنساني في طريق النمو، وسموّ البشرية والمجتمع الإنساني وتعاليهما، وعرض مشروع بناء الإنسان، وتشكيل الأُمة بدلاً من إدارة البلاد، وتربية الإنسان ومداراة الأُمة. وهذا النوع من القيادة والسياسة، سيحقق السعادة بمفهوم الرفاهية الأفضل والعيش الهنيء، ولكن لا يصدق عكسها أبداً.

ولا يقال في الثقافة الإسلامية عن الأُمة إنها المجتمع الذي تكون فيه السعادة المادية والاستقرار والحياة الراكدة هدفاً، بحيث تتخلى البشرية عن مسؤولياتها والتزاماتها، وتصبح الحياة مادية والرفاه المفرّغ عن المحتوى هدفاً!! ولا يطلق مفهوم «الإمام» على القيادة التي تهدف إلى الحفاظ على الأُمة وإدارة محركات الحياة المادية والاجتماعية فيها، وتأمين الراحة والحرية في الرغبات والتمايلات؛ بل يقال للإنسان الملتزم والمسؤول الذي يستند حكمه على أساس المبادئ، لغرض إيجاد التحول والتكامل السريع لدى الفرد والمجتمع، وسوقهما معاً نحو الكمال الإنساني المطلوب، والذي يحسّ بدمه وفكره ووجوده بهذه المسؤولية، ويكون أفضلَ أُسوةٍ للاقتداء به في الحالات كلها.

ويتحدد هذا الهدف النهائي في حركة الأُمة، وهداية الإمام لها، بأصل قول الله سبحانه وتعالى: ﴿وَإِلَى ٱللَّهِ ٱلْمَصِيرُ ﴿١٨﴾﴾[1]. وكذا العمل النابع عن الاعتقاد بالمبدإ والإيمان المتجلّي في العمل، وهو أهم عنصر في معرفة مفهوم الإمام والأُمة. وإلاّ، فإنّ انسجام الفكر والاعتقاد، بصورة ذهنية ومجردة عن العمل، ليس كافياً لبناء الأُمة،

---

(1) سورة فاطر: الآية 18.

وإيجاد العلاقة الصحيحة بين الإمام والأُمة، وايجاد النظام المرتجى.

وكذلك فإنّ مفهوم القائد والبطل، الذي يعرِض أحياناً في بعض فترات التاريخ، في خصوص بعض الشعوب، بسبب الحاجة إلى ثورة ونهضة، يختلف كثيراً عن المفهوم العام والشمولي «للإمامة» المتصفة بالاستمرار وديمومة الحركة والثورة. وحتى كونه أُسوة، فهو لا يكون وحده بياناً كاملاً «للإمامة».

ومن هنا فإنّ إخراج شخصية «الإمام» عن إطار المستلزمات والإمكانات البشرية، بمعنى قطع علاقة «الإمام» المنطقية والإنسانية عن الأُمة، يؤدي في النهاية إلى سلب الإمامة عن الإمام. ويطلق مفهوم «الإمام»، في علم الكلام، على من يكون قائداً ومقتدى للأُمة في العمل بأحكام الشريعة، وتطبيق الأوامر الإلهية، وإدارة الأوضاع الاجتماعية والسياسية والعسكرية للأُمة طبقاً لقوانين الوحي الإلهي، وتنفيذ البرامج والمشاريع الإسلامية، وأن يكون نموذجاً مثالياً ومتكاملاً في الدين.

«فالإمامة» التي تعني الولاية عن النبي (ص)، والتصدّي للمسؤوليات كافة،عدا استلام الوحي ـ مشتملة على تلك الولاية اللائقة بالنبي (ص) ـ أي الولاية واختيارات النبي (ص) بمعناها الواسع والشمولي، كما ورد ذكرها في القرآن بقوله: ﴿ٱلنَّبِيُّ أَوْلَىٰ بِٱلْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنفُسِهِمْ﴾[1]. وقد فوضت هذه «الولاية» والاقتدار الذي هو ملازم للحاكمية الإلهية إلى «المعصوم» عن الخطإ والمعصية، الكريم لأنّ طاعته لا يتبعها أيّ آثار ونتائج مضرّة.

وينبغي انتقال الولاية من النبي (ص)، إلى الولي بتلك الملاكات نفسها. بمعنى أنّ طاعة الولي، إن كانت مطلقة، فينبغي أن تتصف

---

(1) سورة الأحزاب: الآية 6.

بمواصفات النبي (ص)، كالعصمة والابتعاد عن الذنب والخطإ والمعاصي. وإلاّ فإنّ إلزام الطاعة المطلقة لشخص غير معصوم يصدر منه الخطأ هو «إغراء بالجهل»، وإجبار للأُمة على ارتكاب المعاصي والآثام والأعمال المنافية.

وقد وُرد الأمر بطاعة النبي (ص) وأُولي الأمر في أُسلوب واحد بقوله تعالى: ﴿أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنكُمْ﴾[1]، وهذا الاقتران بينها يدل على عصمة أُولي الأمر. وكما أنّ مفهوم «الرسول» في الآية ليس مطلقاً، أي إنه لا يعمّ كل من يدّعي النبوة والرسالة بعد النبي (ص) ، فالمراد «بالرسول» هو معنى خاص، وهو من هبط عليه الوحي بالتنزيل، وهو محمد بن عبد الله (ص).

وكذا المراد «بأُولي الأمر» في الآية المذكورة هو مفهوم عام لغوي، يعني ليس كل من استلم القيادة السياسية في المجتمعات الإسلامية، لأنّ وصف الرسالة، وكذا «أُولو الأمر»، في الحقيقة هو بيان لعلّة الطاعة. فمفهوم الآية في الحقيقة: وجوب طاعة «الرسول» لرسالته، و «أُولي الأمر» لأولويتهم على الآخرين. فكما أنّ «رسالة» الرسول ينبغي إثباتها بدليل آخر غير هذه الآية، وقبوله، فإنّ مصاديق «أُولو الأمر» أيضاً ينبغي إثباتها بطريق آخر غير هذه الآية. وقبل العمل بهذه الآية، ينبغي معرفة من هو رسول الله؛ ومن هم «أُولو الأمر»؟

قيل: إنّ المفهوم اللغوي «لأُولي الأمر» يعمّ الخلفاء والحكام الذين تصدّوا للحكم، وكانت لهم قدرة سياسية في التاريخ الإسلامي. ويشمل في تاريخنا المعاصر كلّ من تصدى للحكم في البلاد الإسلامية. لكنّ الانحراف الواضح لهؤلاء الحكام عن القوانين

(1) سورة النساء: الآية 59.

الإلهية، جعل الأمر بإطاعتهم بمعنى نسخ الأحكام الإلهية وإلغائها، وسحق الأهداف والقيم والمبادئ السامية، والعودة إلى جاهلية أسوأ من الجاهلية الأُولى.

وفسّر بعض المفسرين هذه الآية، للتخلص من هذا الإشكال، بأنّ «أُولي الأمر» هم «ممثلو الأُمة»، وأنّ إطاعتهم مشترطة بأن لا يقوموا بما يتنافى مع الأحكام والموازين الإسلامية. وفسّرها البعض الآخر بمفهومها العام: أنهم «العلماء العدول». ولكنّ كلا التفسيرين لا ينسجم مع إطلاق الأمر بإطاعة «أُولي الأمر». ولا توجد قرينة تؤيد إطلاق الآية بالمعنى الأول، أو تقييدها بأيّ نوع آخر، مضافاً إلى بقاء الإشكال العقلي، وهو «الإغراء بالجهل»، في الوجهين المذكورين كليهما.

وعلى هذا، فإنّ «أُولي الأمر» في الآية، لها مصاديق معينة، كما أنّ «للرسول» مصاديق معينة، وهم «الأئمة المعصومون (ع)». وينطبق هذا التفسير للآية مع الأخبار والروايات التي وردت في تفسيرها[1]. بل إنّ بعض الروايات نصّت على أسماء الأئمة المعصومين (ع) ـ واحداً تلو الآخر، الذين هم مصاديق «أُولو الأمر» ـ المذكورين على لسان النبي (ص)[2].

إنّ ولاية الإمام المعصوم، هي كولاية النبي (ص) بنحو الإطلاق في تطبيق الحاكمية الإلهية. ويبيّن القرآن الكريم قبول أيّ نوع من الولاية بالتساوي في مفهوم «أطيعوا». وفي حديث الغدير قولٌ مستفيض بالتلازم بين هذين النوعين من الولاية. قال (ص): معاشر

---

(1) أنظر: البحر المحيط، ج 3، ص 278، إحقاق الحق، ج 3، ص 425، وتفسير البرهان، ج 1، ص 381.

(2) تفسير الميزان: محمد حسين الطباطبائي، ج 4، ص 435.

الناس! ألست أولى بكم من أنفسكم؟ قالوا: بلى، فقال (ص): «من كنت مولاه، فهذا عليّ مولاه»[1]. وقال الصادق (ع): «ولايتنا ولاية الله التي لم يُبعث نبي قط إلاّ بها»[2]. وهذا التعريف هو أصرح بيان في ولاية «الإمام» المطلقة بعد النبي (ص)، وإيضاح المسؤولية الكبرى في تطبيق الحاكمية الإلهية من قبل الإمام (ع).

إنّ تلازم «الإمامة» وتلاحمها بالوحي والكتاب، من أهم المسائل في عرض مشروع الإمامة، وهي بنفسها تثبت عصمة «الإمام» وصيانته عن الخطإ والمعصية. وإنّ مسؤولية «الإمام»، في التعليم وتحقيق الأهداف والمبادئ، توجب هذا التلاحم والتلازم. وكتاب الوحي «القرآن» في الحقيقة، هو انطلاقة لحركة «الإمام»، والتي هي تجسيدٌ واقعيّ وعملي لكتاب الوحي. وتظهر هذه الحقيقة على أتمها في حديث الثقلين المرويّ عن رسول الله (ص) قال: «إني تارك فيكم الثقلين، ما إن تمسكتم بهما لن تضلّوا أبداً، كتاب الله وعترتي أهل بيتي، وإنهما لن يفترقا حتى يردا عليَّ الحوض»[3].

ومفاد هذا الحديث، رسمٌ دقيق «للإمامة»، وتلازم «الإمامة» بالمذهب، وبيانٌ «لعصمة» الإمام، وصونه عن الخطإ والآثام، واجتياز عمدي لخط حركة المذهب. ولذا ورد التعبير في النصوص عن «الإمامة» بأنها «خط حركة المذهب»، و«الصراط المستقيم»، كما

---

(1) العلامة الأميني، الغدير، ج 1، ص 1، مسلم بن الحجاج النيشابوري، صحيح مسلم، ج 2، ص 325، أحمد بن حنبل، ج 4، ص 173 و 182 و....

(2) محمد بن يعقوب الكليني، أصول الكافي، ج 1، ص 362.

(3) محمد بن الحسن الحر العاملي، **وسائل الشيعة**، ج 18، ص 19 .**الطبقات الكبرى**، ج 2، ص 194. **المعجم الصغير** للطبراني، ص 736. **الدر المنثور**، ج 2، ص 60. علي المتقي الهندي، **كنز العمال**، ج 1، ص 342. **سنن الدارمي**، ص 431. **إحقاق الحق**، ج 9، ص 302 ـ 377.

ورد في تفسير سورة الحمد[1]. وبعض النصوص اعتبر اتباع المذهب ومتابعة الإسلام، والتمسك بالكتاب والسنة النبوية الشريفة، إن لم يمرّ ذلك كلّه عبر «الإمام»، فهو ظلال وضياع[2].

فلو اعتقدنا أنّ التحول والتكامل والانفتاح ضرورة في مسيرة الإنسان والمجتمع، فينبغي أن نرى في حصول المجتمع على قائد صالح وعادل، نجاحاً وإنجازاً عظيمين، بل إنّ ذلك وظيفة ومسؤولية لا يمكن تجاوزها. وعلى هذا الأساس، تتخذ الأهداف والشعارات المبدئية لها صبغة عملية في الإسلام، وتكون هناك أُمة في المجتمع الإسلامي عندما يكون إمامها معروفاً. ومن دون تلك المعرفة سوف لا يجد المسلم نفسه في تلك الأُمة، ويذوب فيها، أو يكون شاهداً على تحقيق المذهب تحقيقاً واقعياً وحقيقياً، ويكون قادراً على أداء الوظائف التي بيّنها المذهب وللمسلمين كافة. وعلى هذا، فإنّ معرفة «الإمام» هي من أهم الوظائف، الملقاة على عاتق المسلم المسؤول والملتزم في حياته الاجتماعية، ومن دونها لا يمكن أن يصل إلى الإسلام الواقعي والحقيقي.

قال (ع): «من مات ولم يعرف إمام زمانه مات ميتة جاهلية»[3].

فالإنسان بلا إمام، ضائعٌ في الأُمة، تائه ومتحيّر، وبلا هدف، ومعزول عن الحياة الاجتماعية؛ وهو أمام طريق مسدود، وطعمة سائغة للذئاب. روي عنه (ع) قال: «الشاذ من الناس للشيطان، كما

---

(1) **تفسير البرهان**، ج 1، ص 150، وبعدها.

(2) راجع: محمد بن الحسن الحر العاملي، **وسائل الشيعة**، ج 18، ص 129.

(3) محمد بن يعقوب الكليني، **أُصول الكافي**، ج 1، ص 377. أحمد بن حنبل الشيباني، **مسند أحمد بن حنبل**، ج 4، ص 96.

أنّ الشاذ من الغنم للذئب»[1].

ولقد ذكرت مسألة ضرورة معرفة الإمام في علم الكلام. وبحثت من زوايا مختلفة. ولا شكّ في أنّ قيادة الأُمة التي هي متاخمة للنبوة، هي مسؤولية النبي (ص)، وقد أُلقيت على عاتقه في حياته. ولا يمكن، بعد وفاته (ص) ، ترك الأُمة لحالها، والسكوت وإهمال موضوع «الإمامة» التي هي من أهم القضايا في الأُمة.

فعندما كان النبي (ص) يخرج للحرب، كان يعيّن من ينوب عنه في المدينة إلى أن يعود (ص)، فكيف لا يعيّن قائداً للأُمة بعد وفاته؟ هذا من جهة القيادة والإمامة.

ومن جهة أُخرى، فرض الله سبحانه على الأُمة اتّباع الأئمة الذين هم قادة هذه الأُمة وحكّامها، وقَرَنَ طاعتهم بطاعته وطاعة رسوله بقوله: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلۡأَمۡرِ مِنكُمۡۖ﴾[2].

فأول خطوة في تحقيق هذه المسؤولية الكبرى، هي معرفة من هم أولو الأمر؟

إن القرآن الكريم يَعُدُّ قيادة المجتمع الإنساني وإمامته وسيلة لهداية الإنسان، ومظهراً للخلافة في الأرض، وهي حجة الله.

1 - قال سبحانه وتعالى: ﴿۞وَإِذِ ٱبۡتَلَىٰٓ إِبۡرَٰهِـۧمَ رَبُّهُۥ بِكَلِمَٰتٖ فَأَتَمَّهُنَّۖ قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامٗاۖ قَالَ وَمِن ذُرِّيَّتِيۖ قَالَ لَا يَنَالُ عَهۡدِي ٱلظَّـٰلِمِينَ ١٢٤﴾[3].

---

(1) **نهج البلاغة**، الخطبة 127.

(2) سورة النساء: الآية 59.

(3) سورة البقرة: الآية 124.

2 ـ وقال تعالى: ﴿وَجَعَلْنَا مِنْهُمْ أَئِمَّةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا لَمَّا صَبَرُوا وَكَانُوا بِآيَاتِنَا يُوقِنُونَ ﴿٢٤﴾﴾[1].

3 ـ وقال تعالى: ﴿لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ﴾[2].

وهذه الآية، وإن كانت في مورد الرسل، لكنها تبيّن ملاك الحاجة إلى الحجّة، وهي تنطبق في مورد القائد والإمام. ومن جهة أخرى، إنّ هؤلاء الرسل كانوا حجج الله على البريّة، وهم أئمة أيضاً، بدليل الآية الأولى. وقد وصف النبي (ص) الإمام بأنه راعي الأمة، والمسؤول عن المجتمع الإسلامي. قال (ص): «الإمام راع ومسؤول عن رعيته»[3].

وروي عنه (ص) أيضاً في وصف الإمام قوله: «الإمام جنّة»[4].

ووصف الإمام العادل بأنه يستظل بظل الله تعالى بسبب عدله وإمامته.

روي عنه (ع) أنه قال: «سبعة يظلّهم الله... إمام عادل»[5]. وقال (ع): «الإمام ضامن»[6]، وهذا الحديث، وإن روي في باب الاستئمام في الصلاة، إلاّ أنّ إطلاق الحديث يعمّ بناء المجتمع أيضاً، ومفهومه أوسع من تحديده بمفهوم «المسؤول» المرويّ في

(1) سورة السجدة: الآية 24.

(2) سورة النساء: الآية 165.

(3) البخاري، **كتاب الحجة**، باب 11، والترمذي، **كتاب الأحكام**، باب 6، وأحمد ابن حنبل الشيباني في **مسند أحمد بن حنبل**، ج 3، ص 121.

(4) البخاري، **كتاب الجهاد**، ص 109، وأحمد بن حنبل الشيباني، **مسند أحمد بن حنبل**، ج 3، ص 523.

(5) ابن ماجة، **كتاب الصيام**، ص 48، والبخاري، **كتاب الحدود**، ص 19.

(6) ابن ماجة، **كتاب الإقامة**، الباب 47.

الحديث الأول[1]. فمن الألقاب المروية للنبي (ص) في كيفية السلام عليه هي: «أنه إمام الخير وقائد الخير»، وهو لا يعم المفهوم الواسع للهداية والسياسة وإدارة المجتمع.

وقد وصف أمير المؤمنين (ع) وظائف الإمام، ومسؤوليات الإمامة، فقال:

1 ـ «فهو من معادن دينه، وأوتاد أرضه، قد ألزم نفسه العدل، فكان أول عدله نفي الهوى عن نفسه، يصف الحق، ويعمل به، لا يدع للخير غاية إلاّ أمّها، ولا مظنة إلاّ قصدها، قد أمكن الكتاب من زمامه، فهو قائده وإمامه، يحلّ حيث حلّ ثقله، وينزل حيث كان»[2].

2 ـ وقال (ع): «إنما الأئمة قوام الله على خلقه، وعرفاؤه على عباده، ولا يدخل الجنة إلاّ من عرفهم وعرفوه، ولا يدخل النار إلاّ من أنكرهم وأنكروه... ولا تفتح الخيرات إلاّ بمفاتحه، ولا تكشف الظلمات إلاّ بمصابيحه»[3].

ووصف الإمام الحسين (ع) «الإمامة» فقال: «فلَعمري، ما الإمام إلاّ العامل بالكتاب، والقائم بالقسط، والدائن بدين الحق»[4].

ووصف الإمام الرضا (ع) الإمامة في كلام جامع فقال: «إنّ الإمامة خلافة الله وخلافة رسوله... إنّ الإمام زمام الدين، ونظام المسلمين، وصلاح الدنيا، وعزّ المؤمنين، الإمام أسّ الإسلام النامي، وفرعه السامي... الإمام عالم بالسياسة، مستحق للرئاسة،

---

(1) المصدر نفسه، الباب 25.

(2) **نهج البلاغة**، الخطبة 87.

(3) **نهج البلاغة**، الخطبة 152.

(4) **إرشاد المفيد**، ص 183، **والكامل** لابن الأثير، ج 4، ص 41.

مفترض الطاعة، قائم بأمر الله، ناصح لعباد الله»[1].

فالإمامة، وبهذه المعاني والمسؤوليات، لها شروط خاصة وصفات ينبغي توافرها في الإمام بنحو كامل. ومن البديهي جداً هنا، أنّ الشروط والصفات كافة، والمقاييس والمعايير في اختيار الإمام، تعود إلى اختيار القائد المثالي، الذي يحافظ على حسن أدائه ولياقته في أداء مهامه. فالجميع متفقون في هذا الأصل، وإن اختلفوا في كيفية الوصول إليه.

ولا شك في أنّ أفضل السبل وأكثرها ضماناً وسلامة هي التي تعرّفنا على المبادئ والقيم والأُصول والمعايير فيه، خاصّة في ما اشترط في الإمام، ومنها: أن يكون أُسوة وقدوة، ويتحلّى بكل المعايير والأُصول الدينية، ومعرفة ماضيه وحاضره ومستقبله، للاطمئنان بذلك. إنّ الصفات والأدلة المشترطة كافة في بحث النبوة، كالعصمة والعلم، والكفاءة والقدرة، وامتلاك الصفات والخصائص الإنسانية المشترطة في النبي والرسول، ينبغي توافرها كلّها في الإمامة، لأنّ أغلب صفات النبي هي لأجل امتلاك منزلة الإمامة والقيادة، وإلاّ فإنّ علاقة النبي بربّه هي علاقة خاصة. قال سبحانه وتعالى: ﴿ٱللَّهُ أَعْلَمُ حَيْثُ يَجْعَلُ رِسَالَتَهُۥ﴾[2].

ونشير هنا إلى ضرورة هذا الأمر وخطورته؛ إذ إنّ الإمامة، وإن كانت مقاماً رفيعاً قائماً على الاصطفاء الإلهي، ولكنَّ الإمام ـ وقبل اختياره من قبل الله تعالى، وقبل أن ترتضيه الأُمة، وتعدّه قائداً وإماماً لها ـ ينبغي أن يصلح لهذه المسؤولية، وأن تتوافر فيه الكفاءة

---

(1) **تحف العقول**، ص 323 ـ 324.

(2) سورة الأنعام: الآية 124.

والصلاحية التامتان لهذه المسؤولية؛ فهما الأساس في ترشيح الإمام، واختياره، ومن ثمّ تنصيبه.

ولا بد هنا من التأكيد أيضاً على العامل الوراثي في تأييد أصل هذه الكفاءة وهذه الصلاحية.

إنّ التفكير في فصل القيادة السياسية ـ بمعنى الخلافة ـ عن المفهوم العام للإمامة، هو في الحقيقة إعادة للقيادة المسؤولة والواعية إلى الأيديولوجيّة بالمفهوم الشائع في إدارة البلاد «Politic». وهو بنفسه انحراف كبير في المذهب وأُسلوب معرفته.

وقد اعتقد البعض من خلال هذا التوجيه، أنه يمكن إيجاد نوع من الوحدة بين الفرق والمذاهب الإسلامية. ولكنّ هذا التوجيه لا يوصل إلى نتيجة. لأنه سيكون باعثاً على تقسيم الرسالة إلى قسمين هما: الإمارة والهداية؛ فالخلافة سترث إمارة الرسالة، وسترث الإمارة هداية ومعنوية الرسالة، وهيبتها وروحانيتها؛ وهذا هو الأصل غير الصحيح الذي عبّروا عنه، في مفهومنا المعاصر، بـ «فصل الدين عن السياسة».

المبحث الثالث

أُسس الفلسفة السياسية في الإسلام

اتضح من خلال هذا البحث أنّ الإسلام يحتوي على أُسس فلسفية واعتقادية محددة، وبغضّ النظر عن نوع الظواهر والأحداث السياسية، لا على نحو الانعكاس والانفعال، بل في كل الظروف، وعلى أساس مجموعة من الأُسس الفلسفية والاعتقادية حول تفسير العالم، والمجتمع والإنسان، فإنّ للإسلام نظرة شمولية وبحوثاً

اجتماعية وإنسانية وتوحيدية خاصة. وعلى ضوء تلك الأُسس الفلسفية والمباني الاعتقادية، ينبغي أن تكون، كسائر المذاهب الشمولية والجامعة الأُخرى، تمتلك فلسفة سياسية متناسبة مع تلك الأُسس الفكرية، وتعرض في ذلك الإطار، فكراً سياسياً خاصاً ومحدداً.

إنّ الرؤية الكونية التوحيدية والمباني الاعتقادية في الإسلام، ومن خلال اعتمادها على الفطرة الإنسانية، المستخلصة من الدلائل العقلية والفلسفية، حاكمةٌ على المسائل والآراء والأفكار الإسلامية في المجالات كافة، وتتجلى الرؤية الكونية كالروح في جسد الأفكار والتوجهات الحقوقية، السياسية، الاقتصادية، الأخلاقية، والاجتماعية النافذة في مختلف المجالات والشؤون البشرية. وعلى ضوء الآراء والأفكار التوحيدية في الإسلام، حول الدولة، والحكومة التي تعرض في قالب الإمامة، أما حاكمية الإنسان على مصيره الجماعي فتنشأ في علاقته بربه بنوعين من الارتباط:

أحدها: بُعد الهداية الإلهية للإنسان؛ وتحصل هذه الهداية من خلال تنصيب الأنبياء والرسل والأئمة.

ثانيها: بُعد خلق الإنسان؛ فقد خلقه الله حرّاً وحاكماً على مصيره. وينتج عن كلتا الهبتين الإلهيتين المذكورتين، تمكّن الإنسان من اختيار طريق الأنبياء في ضوء الحرية المنسجمة مع مسؤولياته. ومن خلال هذا الطريق، سيجعل الشريعة والقانون الإلهيين حاكمين على مصيره.

وفي النظرة الكونية التوحيدية الإسلامية، لا ينفصل قانون العلة عن إرادة الله، بل هو تجلٍ لمشيئته سبحانه، وهذا الأُسلوب هو الذي يحلّ المشكلة القائمة بين أصل العلّية مع الحريّة: ذلك التضاد في فلسفة التاريخ ودراسة المجتمع الذي ألجأ البعض لإنكار الحرية، واختيار الإنسان، وحاكمية أصل العلّية. واضطر البعض الآخر إلى

قبول الحرية ونفي أصل العلية. مع أنّ النظرة التوحيدية هي: أنّ الإنسان، إن أراد استخدام إرادته في حركة المشيئة الإلهية والهداية الربانية، فعليه أن يخطو خطوات لتحقيق أهداف حاكمية أصل العلية، وإنّ أصل العلية سيكون بنفسه ميسّراً لاختيار الإنسان طريقَه نحو تحقيق السعادة.

وتتضح الإجابة حينئذ عن هذا التساؤل، وهو: هل يمكن للإنسان أن يتفوّق على الظروف السياسية الحاكمة عليه وعلى المجتمع؟ أم هو قادر على توجيهها وتغيير اتجاهها ولا يتأثر بها؟ أم عليه أن ينساق معها، ويندمج بها؟

إنّ الإنسان، في الفكر التوحيدي، قادر على تغيير الظروف الحاكمة عليه وعلى مجتمعه؛ وتُبنى جذور مسؤولياته على هذا الأصل. وقد صرّح القرآن الكريم، في آيات كثيرة، بأنّ التحول الاجتماعي والسياسي وعملية التغيير في حياة الإنسان، تتمّ بإرادة الإنسان نفسه وبمشيئته. قال سبحانه وتعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا۟ مَا بِأَنفُسِهِمْ﴾[1]. وهذه هي الفلسفة السياسية في الرؤية الإسلامية التي عرضها القرآن الكريم، بأنها مسؤولية الإشراف العام في قالب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، واعتبرها مسؤولية الجميع.

فالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر هما عنفوان الفرد وثورته على الفساد والحرمان في المجتمع. وقد كانت سيرة كثير من الأنبياء، كنوح وإبراهيم وموسى وعيسى (ع)، في هذا المضمار. وهكذا كانت التعاليم السياسية القرآنية للأُمم والشعوب والمجتمعات التي انحرفت بسبب تعصبها الديني والفكري والقومي، انحرافاً حادّاً

(1) سورة الرعد: الآية 11.

وخطيراً عن مسارها الصحيح. وقد استنكر القرآن الكريم أعمال الأجيال المتأخِّرة وتصرفاتها، بسبب أعمال الأجيال الماضية وتصرفاتها، وأصبحت محلّ سخط واعتراض، بل استحقاق فرض العقوبات الإلهية عليهم أيضاً[1].

والمجتمع السياسي، في النظرة التوحيدية الإسلامية، هو كائن حيّ. وإنّ الموت والحياة، والتطور والانحطاط، والبقاء والزوال، لأيّ مجتمع من المجتمعات، تتم وفق قوانين وعلاقات عقلانية منطقية، عبّر عنها القرآن الكريم بـ «السنن الإلهية» أو «السنن الكونية». وعبرت عنها السنّة الشريفة بـ «الانسجام والوحدة» أو «الجسد الواحد».

فالرؤية القرآنية هي: أنّ التحولات السياسية، والتطورات الفكرية التي حدثت في المجتمع اليهودي في الماضي، كانت معلولة للسنن والعلل التي ترتبت على أثرها الإرادة والمشيئة الإلهيتان. قال سبحانه وتعالى بعد بيان هذه التداعيات والعلل الحاكمة عليها: ﴿وَإِنْ عُدتُّمْ عُدْنَا﴾[2]. وهذه النظرة التوحيدية ليست مبنية على الفلسفة السياسية فحسب، بل هي موضّحة أيضاً للفلسفة الاجتماعية، وفلسفة التاريخ الإسلامي.

ففي الفلسفة السياسية الإسلامية، وفي الوقت الذي يمتلك فيه المجتمع السياسي الشخصية والحياة والموت والأجل والضمير، والطاعة والعصيان، والأحكام والقوانين العامة الحاكمة، أكّد أيضاً على الحرية وإرادة الفرد، وحق الاختيار، ومسؤوليته الفردية والاجتماعية.

---

(1) الطباطبائي، محمد حسين، **الميزان في تفسير القرآن**، ج 4، ص 112.

(2) سورة الإسراء: الآية 8.

ثمّ بيّن أنّ إمكان التمرد وعدم الطاعة، والخضوعَ للظروف السياسية الحاكمة على المجتمع، هي عوامل في تعيين المصير الفردي والجماعي، وقد نُسبا معاً إلى الفطرة الإنسانية[1].

وأكّد القرآن الكريم، وبصراحة، على المسؤولية الفردية في تحدي الظروف السياسية والجماعية. فقال سبحانه: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا عَلَيْكُمْ أَنفُسَكُمْ لَا يَضُرُّكُم مَّن ضَلَّ إِذَا اهْتَدَيْتُمْ﴾[2].

وفي الفلسفة السياسية الإسلامية، وخلافاً للفلسفة الماركسية والشيوعية، لا يكون المجتمع السياسي قطبين، بل يمكن تقسيمه إلى أبعاد واتجاهات مختلفة هي:

1 ـ الأساس الفلسفي والاعتقادي (النظرة الفلسفية):

اعتمدت النظرة الفلسفية والسياسية في القرآن الكريم على معرفة الأُسس والركائز حول العالم. وينبغي التأكيد على حقيقية هذه المعرفة الأساسية الإسلامية في التصور الصحيح للفلسفة السياسية الإسلامية. وتتضح عدة أُصول مبنائية لأيّ فكر واتجاه إسلامي يقوم على ضوء تلك المعرفة. وتلك الأُصول باختصار هي:

1 ـ الله هو خالق الوجود، وكلّ ما في الوجود من كائنات خاضع لهيمنته سبحانه، وإنّ كل ما ينتفع به الإنسان من هذه الكائنات والإمكانات التي يستثمرها هو من صنعه عزّ وجل[3].

2 ـ الله هو الخالق وحده، والمدبّر والحاكم المطلق على العالم،

---

(1) سورة النساء: الآية 97.

(2) سورة المائدة: الآية 105.

(3) سورة البقرة: الآية 29، سورة النساء: الآية 1، سورة الأنعام: الآية 13، سورة الرعد: الآية 16، سورة فاطر: الآية 3.

وإنّ المشاهد الكونية كلها تخضع لإرادته وقدرته. ولا تخرج هذه المشاهد، آناً ما، عن نظامها الكوني، أو الحاكمية الإلهية وسلطة الله المطلقة[1].

3 ـ لا تختص الحاكمية، وإدارة الكون، إلاّ بالله سبحانه وتعالى، والكون كلّه يخضع لإرادته. لا شريك له، لا في الخلق والتكوين والإيجاد، ولا في الحاكمية المطلقة. وإنّ قبول أيّ حاكمية لغير الله، هو في الحقيقة رفض لحاكمية الله، وهو شرك بالله تعالى[2].

4 ـ إنّ أيّ طاعة لأوامر أحد من الناس، أو أيّ قبول لحاكميته، يُعدُّ نوعاً من العبادة؛ وبما أنّ الطاعة لا تكون لغير الله، فهذه الطاعة شرك بالله تعالى[3].

5 ـ الحاكمية على الإنسان هي جزء من حاكمية الله على الوجود، ولا يمكن لأيّ إنسان إجبار الآخرين على الطاعة والخضوع له من دون إذن من الله تعالى.

6 ـ إنّ إعمال الحاكمية الإلهية في مجال الطبيعة، هو أمر قسري وجبري. أمّا في مجال العمل الاختياري، فالإنسان مكلف بطاعة أوامر الأنبياء والرسل، وبالكتب السماوية التي نزلت عليهم، فأوامرهم هي أوامر الله سبحانه[4].

---

(1) سورة الأعراف: الآية 54، سورة طه: الآية 8، سورة الروم: الآية 26.

(2) سورة البقرة: الآية 107، سورة آل عمران: الآية 154، سورة الرعد: الآية 16، سورة الأنعام: الآية 57، سورة النحل: الآية 17، سورة الكهف: الآية 26، سورة القصص: الآية 70.

(3) المصدر السابق.

(4) سورة يّس: الآية 83، سورة الحديد: الآية 25.

7 ـ إنّ أيّ تصور تجريدي عن قضايا العالم، والإنسان، والمجتمع، من دون النظر إلى أهميتها في سلسلة العلل والمعلولات وعلّة العلل أيضاً للأحداث، هو تصوّر باطل ونظرة ناقصة، ومضلّة[1].

8 ـ إنّ شرعنة أيّ قيادة أو إدارة أو حاكمية، في سلسلة المراتب الاجتماعية، والسياسية، والعسكرية، أو الإدارة تحت مظلّة أيّ عنوان ومنزلة، منوطة بإحراز إذن من قبل الله سبحانه وتعالى، وبالارتباط المنطقي بسلسلة رتب الحاكمية الإلهية[2].

9 ـ تُبنى القوانين والأوامر الإلهية الناتجة عن الحاكمية الإلهية المطلقة على أساس العلم بالحقائق والعدالة والحكمة، فلا مشرّع لها غيره سبحانه، لتصان من الأخطار[3].

10ـ إنّ أيّ تصميم مضادّ لإرادة الله، وأيّ تدبير للأُمور المستقبلية، من دون توافقٍ مع أوامر الله وإرادته ومشيئته، ليسا صائبين، بل هما وبعيدان عن مبنى التوحيد[4].

11ـ إنّ إطاعة القوانين لأشخاص حقيقيين وحقوقيين، من دون اعتماد الوحي وطريق الأنبياء، هي شرك، وإنّ الأنبياء وحدهم يحق لهم إيصال الخطابات والأوامر الإلهية وإبلاغها إلى الأُمة، من خلال الوحي والكتاب، أو مشافهة في قالب نظام سياسي يعتمد هذه الأحكام وقوانين الوحي. وهي مستمدة من الكتاب والسنة، وتُعَدُّ تجسيماً للحاكمية الحقوقية والسياسية

---

(1) سورة الأعراف: الآية 54، سورة يونس: الآية 31.

(2) سورة المائدة: الآيات 38 ـ 40.

(3) سورة البقرة: الآية 215 ـ 216، سورة الأنفال: الآية 75.

(4) سورة النساء: الآية 60.

الإلهية، كما أنّ الخضوع والطاعة لهذا النظام هما في الواقع خضوع وطاعة لله[1].

12- عندما يحصل اختلاف في وجهات النظر، وهو أمر طبيعي في نظر الإنسان حول طبيعة عمل اجتماعي أو سياسي، فالمرجع هو «حكم الله»، وهو الحكم الفصل لحل النزاع في تلك القضايا، وينبغي آتباع من يعتمد الوحي لحسم النزاع.

ويصدق هذا الأمر على أركان الحكومة والقوى الحاكمة فيها، ومنها القوة التشريعية والتنفيذية والقضائية[2].

13- يجوز للإنسان التصرف واتخاذ أيّ قرار في التعامل مع الطبيعة، واستخدام القوى والطاقات والقابليات في سبل الخير وصلاح البشرية وإصلاحها، عدا ما منع الله من استخدامه. فالإنسان خليفة الله في الأرض، ويحق له أن يفعل أُموراً تنسجم مع موازين الحكمة والعدالة واستثمار كل ما في الكون من ثروات[3].

14- إنّ التجمعات البشرية التي تتمثل بالقبيلة والشعب أو المجتمع الكبير العالمي، إذا أرادت أن تصنع لنفسها قدرة وحاكمية في أيّ بقعة من بقاع العالم، وأن تعمل على تطبيق الأوامر الإلهية، فهي في النظرة القرآنية «خليفة الله» في الأرض[4].

15- توافر الصلاحيات والخصائص والصفات اللازمة في بعض

---

(1) سورة النساء: الآيتان: 64 ـ 65، سورة الحشر: الآية 7.

(2) سورة النساء: الآية 51، سورة النور: الآيتان 47 ـ 48، سورة الأحزاب: الآية 36.

(3) سورة البقرة: الآية 31، سورة الأعراف: الآية 10، سورة الحج: الآية 65.

(4) سورة الأعراف: الآيات 69، 129، سورة يونس: الآية 14.

الأفراد لإحراز الخلافة الإلهية في الأرض: كالإيمان، والعلم، والتقوى؛ ومن يمتلكون هذه الصفات يكونون «خلفاء الله» في الأرض[1].

16- اقتضت السنن الكونية والمشيئة الإلهية بانتصار الحق على الباطل، والصلحاء على الطواغيت. ولكي يتحقق هذا الهدف وهذه المشيئة الإلهية ينبغي مقارعة الطواغيت وتحدّيهم، وتقديم الدعم والمساعدة للصلحاء لتحقيق هذا الهدف الإلهي[2].

17- إنّ الطاعة والخضوع لأيّ دولة، وإن كانت قوانينها مبنية على الإسلام هي ليست طاعة مطلقة، بل هي مشروطة باتّباع الأحكام الإلهية في نظامها، وأن تعمل ضمن الخيارات المفوضة لها في أحكام الثابت والمتغيّر في الإسلام[3].

18- ينبغي توافر خصائصَ وصفاتٍ في مسؤولي الدولة ليتمّ ترشيحهم وانتخابهم لمسؤوليات الدولة، ولما يُعهد لهم في إدارة الحكومة والمجتمع. وهذه الخصائص والصفات هي:

أ - اعتقاد المسؤولين الذين يتمّ إسناد المسؤوليات لهم بالمباني التوحيدية والأُصولية، وضرورة إدارة الدولة والمجتمع على ضوء تلك المعتقدات. فلا شكّ في عدم منح المسؤوليات في الدولة لمن لا يعتقد بتلك المبادئ والأُصول[4].

ب- ينبغي أن يتّصف مسؤولو الدولة الإسلامية بأنهم: عدول،

---

(1) سورة النور: الآية 55.

(2) سورة الإسراء: الآية 81، سورة القصص: الآية 5، سورة المائدة: الآية 2.

(3) سورة المائدة: الآية 2، سورة الممتحنة: الآية 12.

(4) سورة آل عمران: الآية 118، سورة النساء: الآية 59، سورة التوبة: الآية 16.

صلحاء، عباد الله، ذاكرون لله، غير ظالمين ولا منحرفين، وليسوا من أهل الغفلة عن الله، ولا متعدّين لحدود الله، ومتصفون بالشرف والنزاهة، وخوف الله، والفضائل[1]، وأن توكل لهم الأُمور العامة بقرارة نفس واطمئنان[2].

ج ـ لا مكان للجهال، ولا لمن يفقد الحنكة والفطنة والحكمة السياسية في الدولة الموحدة. وعلى الساسة الحكام أن يكونوا حلماء، علماء، كرماء، أكفياء، مدراء، مدبِّرين، ذوي فطنة، عقلاء، أذكياء، لهم شرائط روحية ونفسية وبدنية مناسبة للتصدي للمسؤولية وإدارة الحكم[3].

19ـ ينبغي أن يكون أساس اعتماد أيّ دولة على الأُصول[4] الآتية:

أ ـ قال تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلۡأَمۡرِ مِنكُمۡۖ فَإِن تَنَٰزَعۡتُمۡ فِي شَيۡءٖ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ إِن كُنتُمۡ تُؤۡمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلۡيَوۡمِ ٱلۡأٓخِرِۚ ذَٰلِكَ خَيۡرٞ وَأَحۡسَنُ تَأۡوِيلًا ٥٩﴾[5].

---

(1) سورة البقرة: الآية 124، سورة الكهف: الآية 28، سورة الشعراء: الآيتان 151 ـ 152، سورة الحجرات: الآية 13.

(2) سورة النساء: الآية 58.

(3) سورة النساء: الآية 5، 83، سورة يوسف: الآية 55، سورة صٓ: الآية 2، سورة الزمر: الآية 9.

(4) أشار السيد مير شريف، في كتابه: «تاريخ الفلسفة في الإسلام» في حقل «تعاليم القرآن» إلى الأُمور المذكورة لاستخلاص القول بأن النظام الإسلامي يُبنى على الكتاب والسنة وحدهما، ونفي اختيارات الدولة الإسلامية، عدا الأُمور المسكوت عنها في الشريعة وسنّ القوانين، وسنوضح ذلك في محل آخر في هذا الكتاب في ما يخصّ أحكام الدولة.

(5) سورة النساء: الآية 59.

وفي هذه الآية خمسة أُمور هامة وأساسية توحيدية، بلحاظ تشكيل الدولة الإسلامية، وهي:

1 ـ ينبغي أن تكون الطاعة لله وللرسول مقدّمة على الطاعة لأيّ إنسان آخر.

2 ـ ينبغي أن يكون رئيس الدولة من دعاة الوحي والمدافعين عن مبدإ التوحيد.

3 ـ إنّ طاعة الحكام منوطة بطاعتهم لله وللوحي.

4 ـ يمكن إيجاد التفاهم والتنسيق مع الأُمة، وإعلانها عن نظرها المخالف للحكومة والقادة السياسيين، من خلال مبدإ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وتقديم النصح والمشورة لهم.

5 ـ المرجع القضائي والنهائي لحسم الدعاوى والخلافات كافة بينهم هو حكم القانون الإلهي.

ب ـ لم يعين القرآن الكريم أيّ ضوابط أو قواعد قطعية لا تقبل التغيير، في نهج الحكومة، وكيفية اختيار المسؤولين، وأُسلوب المشورة؛ بل اكتفى ببيان أُصول عامة وكلية، وترك اتخاذ القرارات في ما يخصّ المواضيع العالقة بتطبيقها العملي إلى اقتضاءاتها الزمانية، وحاجة المجتمع، ورأي الإمام.

ج ـ يمكن للدولة الإسلامية أن تفسّر الأحكام والأُصول التي صرّح بها الوحي، أو الأُصول المعيّنة التي نزل بها القرآن الكريم، وسنّ القوانين الفرعية والجانبية لتنفيذها؛ وكذا يمكن وضع القانون في المجالات التي سكت عنها القانون الإلهي والشارع المقدس، مع رعاية الأُصول العامة وروح

الإسلام لكافة الأهداف وحاجات المجتمع، باعتبار أنّ المعنى المنطقي هو أنه ما لم يكن هناك دستور واضح وصريح في المصادر الفقهية، فإنّ القرار متروك لتشخيص الدولة الإسلامية ومسؤولياتها قبال قضايا الأُمة والمجتمع.

د ـ يعدّ الجهاز القضائي في النظام التوحيدي ركناً أساسياً وهاماً في الحفاظ على حقوق الأُمة ومصالح الشعب. وإنّ الدفاع عن كيان العدالة ينبغي أن يكون بعيداً عن أساليب التعسّف والظلم وأصحاب النفوذ والقدرة والجاه، ليكون القرار الصادر من تلك الجهات مستقلاً. وإنّ أهم وظائف هذا الجهاز هي: إصدار القرارات والاحكام بناء على اعتماد القوانين الإلهية فقط، واجتناب المؤثّرات والأحاسيس التي يمكن أن تؤثّر قبل إصدار القرار والحكم، وتجنّب ضغوط الآخرين[1].

وسنحلل هنا بعض النظريات المعروضة في بيان الفلسفة السياسية المبنية على وجهات نظر إسلامية.

2 ـ الأساس الفطري في الفلسفة السياسية الإسلامية (النظرة الفطرية):

اعتقد الكثيرون من المفكرين والباحثين الإسلاميين، في قراءتهم القرآنية وإلهاماتها، أنّ أساس الفكر الاجتماعي والسياسي يُبنى على الفطرة، وأنّ الجذور الأصلية لمواضيع مثل الإمامة والحكومة والحاكمية في الفكر الإسلامي تعود إلى موضوع الفطرة. ورأوا أنّ عوامل الميول السياسية في أعماق الإنسان تابعة للبحث والتحليل.

---

(1) سورة النساء: الآية 58، سورة الأنعام: الآية 48، سورة صَ: الآية 36.

ومن أبرز المحلّلين البارزين في هذا المجال الأُستاذ العلّامة الطباطبائي (قدس سره) حيث كانت أبحاثه السياسية والاجتماعية والإنسانية منصبة بشكل عام على مبنى الفطرة، وتوجيه عوارضها وملزوماتها بأهدافها الفطرية[1].

لقد كانت لأُستاذنا العلّامة بحوث ودراسات في مجالات فكرية وعلمية عديدة، منها: قيادة الأنبياء للمجتمعات البشرية، الإمامة، ولاية الفقيه؛ وقد عالجها بأساليب موضوعية وعلمية كان قد عوّدنا عليها في كثير من بحوثه ودراساته على أساس الفطرة. فقد عرض فطرة الإنسان الأُولى، والقضايا التي ترتبط بها، واستخدم التمثيلات الواضحة في الأُمور الفطرية. ورأى أنّ جذور القيادة والحكومة هي أمر فطري، وأنّ محور الولاية هو في سلسلة الأُمور الضرورية للمجتمع، وأنّ لها طريقاً فطرياً واضحاً ونابعاً من صميم الإنسان، حيث يجذب الإنسان إلى مقاصده وأهدافه، شاء أم أبى، عن علم متاخم لقوة الجذب الباطني. وقد كان الجذب شديداً وطبيعياً في مختلف فترات التاريخ والأزمنة المنصرمة، بلا حاجة منه إلى إلزام.

ولم تكن شريعة الأنبياء سوى هداية هذه الرغبة الباطنية في الإنسان. ولم يعيّن لها من يتصدّى لها في نظر الشرع، كما ذكر ذلك في تعريف الأُمور الحسبية. واعتقد العلامة الطباطبائي (قدس سره) أنّ مجال الولاية يتحرك في نطاق مسائل ضرورية تفرض نفسها في المجتمع فرضاً، ولا ترتبط بشخص معين، أو يكون لها متصدّ بعينه. فالولاية تتحرك في المجال الذي يعجز فيه صاحبه عن إدارة نفسه وتسيير أُموره، كالمجانين والمحجوزين وغيرهم.

---

(1) راجع: مقالة الولاية والزعامة، في كتاب **«التحليلات الإسلامية»**، ج 1، ص 119.

ويمكن أن ترتبط الولاية بأموال عامة، وشؤون المجتمع، والقضايا المتعلقة بالحكومة والدولة وإدارة الحكم. وعلى هذا، فإنّ تعريف الأُستاذ العلّامة يعمّ كافة الأُمور المعطلة التي تفقد المتصدي المعيّن لها، ولا يمكن تأجيلها أو تعطيلها بسبب عدم وجوده[1].

ويلوح من هذا التعريف ابتداء معنى الأُمور الحسبية في الذهن. ولكننا لو دققنا النظر فيه، لعلمنا أنّ مقصود العلّامة من ذلك أوسع من نطاق الأُمور الحسبية ودائرتها التي اعتقدها الفقهاء؛ لأنّ دائرة الولاية تضمّ أهمّ المسائل والقضايا المرتبطة بالحكومة وإدارة المؤسسات الاجتماعية والسياسية في المجتمعات البشرية، وتفويض الاختيارات والصلاحيات في القوانين والأحكام الأولية والثانوية. ورأى الأُستاذ العلّامة من خلال تطابق الفطرة والشريعة، أنّ القوانين والقرارات تصدر تَبَعاً للمصالح الزمنية المتجددة، ولا يمكن لوليّ الفقيه تخطي هذه الحدود واجتيازها، وهذا أمر ضروري. وهذه الحركة، قابلة للتغيير في تناسبها مع تطور الحضارة، وتغيير المصالح والمفاسد.

وصرّح الأُستاذ العلّامة أنّ أصل (الولاية) هو من الأحكام الثابتة التي لاتتغير، والبعيدة عن النسخ. وعليه، فإنّ المجتمع الإسلامي في الظروف والأحوال كافة، هو بمثابة المجتمعات التي تسمّى في عصرنا بالمجتمعات المتطورة والحضارية والديمقراطية من هذه الجهة.

واعتقد سيدنا الأُستاذ أنّ الديمقراطية الحقيقية، هي في الأصل، حالة انعطاف الفطرة الإنسانية أمام التحولات الضرورية والرغبات المتغيرة في المجتمع، وأنّ الفلسفة السياسية للفطرة تستند إلى نوعين

---

(1) راجع: مقالة الولاية والزعامة في كتاب **التحليلات الإسلامية**، ج 1، ص 169.

من القوانين، هي الثابتة والمتغيّرة، ولا يمكن تحقيق الديمقراطية من دون هذين العنصرين.

قال أُستاذنا العلامة (قدس سره): في المجتمعات الديمقراطية يسود نوعان من القوانين[1]:

1 ـ قوانين ثابتة: وتتمثل في الدستور، ولا يحقّ لأحد تغييرها، حتى لمجلسي الأُمة والشيوخ، وإنما تكمن إمكانية تعديل بعض محتويات الدستور الدائم، أو إلغاء بعض فقراته، برأي الشعب مباشرة، عن طريق الاقتراع العام والاستفتاء، أو عن طريق تشكيل «مجلس الخبراء» الذي تناط به مثل هذه المهمة.

2 ـ قوانين متغيرة: وهي ذات طابع متجدد، وتشرّع من قبل مجلسي الأُمة والشيوخ، أو توضع من قبل مراكز أُخرى مسؤولة في الدولة، شرط أن تكون بمثابة تفسير للقانون الدستوري، وأن لا تخرج في محتواها عن ثوابت الدستور. ومن الواضح أنّ النمط الثاني هذا يكون على الأعم قابلاً للتغيير.

وحذّر الأُستاذ العلاّمة، في أثناء بحثه عن أحكام الثابت والمتغيّر، قائلاً: «بيد أنّ مثل هذا التشابه، لا ينبغي أن يؤدي إلى تصوّر خاطئ، يقول بتطابق منهج الإسلام في هذا الحكم. أي إنّ للأحكام السياسية في الإسلام قبضاً وبسطاً حسب الاقتضاء الزماني، ولها حالة متغيّرة، وهي أمر نسبي مع المنهج السائد في الأنظمة الديمقراطية والشيوعية، كما يستظهر من كلمات بعض الكتّاب والباحثين. فالمنهج الإسلامي في

---

(1) المصدر نفسه، **ترجمة تفسير الميزان،** ج 27، ص 207.

الحكم يختلف عن المنهجين الديمقراطي والشيوعي ـ كالديمقراطية الغربية والشيوعية في الشرق».

وأوضح أنّ الإسلام بكلا نوعيه من القوانين، من خلال نهجه وأساليبه الخاصة، «يختلف أشدّ الاختلاف مع تلك الأنظمة». وقال أيضاً في المقارنة بين المنهج الإسلامي وغيره من الأنظمة المادية: «في جانب القوانين الثابتة نجد أنّ الله سبحانه وتعالى هو واضع الأحكام والقوانين الثابتة في الإسلام، في حين أنّ مثل هذه القوانين في المناهج الاجتماعية الأُخرى، هي وليدة أفكار الأُمة وثمرة لرأي الجماعة الوطنية».

أما الأحكام المتغيرة فهي منوطة ـ في الديمقراطيات الحديثة ـ برأي الأكثرية، فما ترغب الأكثرية فيه(النصف + 1) وتمضيه، يصبح قانوناً، حتى لو أدّى ذلك للتضحية برأي الأقلية (النصف ـ 1)، لا فرق في أن يكون ما تتفق عليه الأكثرية حقّاً أم لا. أما في الإسلام، فإنّ الأحكام المتغيرة، وإن كانت ثمرة لمنهج الشورى، إلاّ أنها تستند قبل ذلك إلى قاعدة الحقّ لا إلى رأي الأكثرية، وهي من جهة ثانية تقوم على أساس المصالح الواقعية، دون أن تنقاد إلى الميول والأهواء[1].

وإنّ المؤشرين اللذين يضبطان حركة القوانين المتغيرة في المجتمع الإسلامي هما: الحق والمصلحة الواقعية للإسلام والمسلمين، سواء أكانت الحصيلة منسجمة مع رأي الأكثرية أم مخالفة لها. على أنه من الضروري الانتباه إلى أنّ المجتمع الذي

(1) المصدر نفسه، **ترجمة تفسير الميزان**، ج 19، ص 141، وج 14، ص 72، وج 27، ص 29.

تسود فيه قيم العلم والتقوى، ويتربّى على أساس الإسلام، لا يمكن لأكثريته أن تميل إلى الرغبات والأهواء، ولا أن تتنكّب عن الحقّ والحقيقة لترجح الميول الباطلة عليهما.

إنّ الله سبحانه أمر في آيات الكتاب العزيز باتّباع الحق، الذي عدّه الضامن لسعادة البشر، ونهى عن التنكّب عنه إلى الهوى والباطل، حتى لو مالت الأكثرية إليه. فالحق هو المعيار الحقيقي للعمل والتطبيق. وقد ألقى تلك المسؤولية الكبرى على عاتق العلماء الملتزمين المتقين الذين اتصفوا بالعلم والفضل والفقاهة والعدالة، ومسؤولية التصدي لأمر المسلمين.

وأجاب الأُستاذ على بعض من أشكلوا على هذه الفلسفة السياسية والحقوقية في الإسلام، ورأوا ضرورة انطباقها على إرادة الأكثرية ورأيها المعبّر عنها بالديمقراطية، باعتبارها تعتمد رؤية الأُمة والشعب، وكونها موضع احترامها وإجلالها، فهي للاستمرار والدوام.

وقد كان هذا الجانب من النظرية الإسلامية مثاراً لانتقاد عدد من الحقوقيين الذين رأوا ـ كما أسلفنا ـ أنّ النهج الذي لا تتفق الأكثرية على قبوله لا يمكن أن يملك الضمانة لتنفيذه، والإسلام يفقد من هذه الجهة مثل هذه الضمانة.

وأجاب أستاذنا العلاّمة عن ذلك الاعتراض: بأنّ رأي الأكثرية وقبولها للنظام عاملان لا يمكن إنكارهما، بيد أنّ رأي الأكثرية يعود إلى نمط التربية السائد، ونوع التعليم الذي يخضع له المجتمع؛ والبحوث الاجتماعية والنفسية تحدثت، بما فيه الكفاية، عن دور الثقافة والفكر في تشكيل الرأي العام، حتى وصلت المسألة إلى حد البداهة. وفي المجتمع الإسلامي، حين ينشأ الناس على التقوى، وحين يبث الإسلام قيمه في المجتمع، لا يمكن للأكثرية أن تجافي

العقل السليم وتتبع الهوى، ولا يمكن لها أن تجانب الحقّ وتضحّي به إزاء الرغبات، وإنما يكون موقفها دائماً مع الحق.

وهذه الحالة لا تختص بالمجتمع الإسلامي وحده، وإنما هي ظاهرة نلمسها في المجتمعات المختلفة، لا يشذ المجتمع الراقي المتقدم في ذلك عن المجتمع المتخلّف. فآراء الأغلبية في كل مجتمع، وميول الرأي العام، تتناسب مع نمط العادات السائدة والأهداف العامة التي تتحرك في أُفق الثقافة والفكر والسلوك[1].

وتحدّث الأُستاذ العلّامة الطباطبائي (قدس سره) عن المرحلة الأولى في تشكيل المجتمع السياسي الإسلامي الذي يمكن أن يوجد حالة عدم الرضا، بسبب عدم نفوذ التربية الإسلامية وتأثيرها العام، مما يمنع من تحقيق الأكثرية، وقال: وما ينبغي أن نشير إليه، هو أنّ كل نهج جديد يواجه في بداية ظهوره نوعاً من الممانعة الاجتماعية وسط الأغلبية. وهذه الحالة لا تخص الإسلام وحده، وإنما تلازم المناهج الفكرية والاجتماعية الأُخرى.

ثمّ استنتج العلامة في بحثه هذا: أنّ تحميل الإسلام ما هو سائد في أجوائنا من ميول نابعة من الثقافة المنحرفة ونمط التربية غير الإسلامية، لا يعدّ أكثر من مغالطة مرفوضة، فالإسلام يتحمل الموقف، حين تكون ثقافته ومنهجه التربوي والتعليمي هما السائدين[2].

وأجاب الأُستاذ عن تساؤل حول النظام السياسي الإسلامي، بعد الأحداث التي وقعت بعد وفاة النبي (ص)، وجعلت هذا النظام غير

---

(1) المصدر نفسه، **ترجمة تفسير الميزان**، ج 19، ص 141، وج 14، ص 72، وج 27، ص 29.

(2) المصدر نفسه.

قادر على الاستمرار والدوام، فقال: إنّ التأمل في تاريخ الأحداث التي حصلت في صدر الإسلام يكشف عن تحوّل مسار التطبيق، بعد وفاة رسول الله (ص)، من المنهج النبوي الذي كان سائداً في عهد النبي (ص) إلى مناهج أُخرى في الحكم. فالتطبيق الصحيح للمنهج الإسلامي في الحكم لم يَسُد كاملاً إلاّ على عهد رسول الله (ص). وبعد وفاته سرعان ما تحول الحكم إلى إمبراطورية عربية، لا تعكس نهج الإسلام ولا سننه وضوابطه في الحكم. وإذا صح أن نطلق على هذا النمط من التحول اسم «الموت» فهو أشبه بالشهادة والغيلة من الموت الطبيعي!

ثمّ إن حالة الافتراق هذه، بين النظرية والممارسة، لا تقتصر على الإسلام وحده، وإنما تشمل المناهج الأُخرى، وبالذات المناهج الديمقراطية السائدة في بلادنا. فمنذ نصف قرن، قبِلنا النظام الديمقراطي ودستوره في الحياة، وأردنا بذلك أن نكون في عداد الأُمم الغربية المتطورة، كما كانت الحال في النظام الشاهنشاهي البهلوي الذي قبِل بالديمقراطية وحدها نهجاً له. ولكن إلى ماذا كان مآلنا في واقعنا العملي؟! إنّ الأوضاع أخذت تتدهور يوماً بعد آخر، ومن سيِّئ إلى أسوإ، بحيث لم تتجاوز حصيلة ما جنيناه من شجرة الديمقراطية، سوى الثمر المرّ والفضائح المتراكمة، والفقر والذل والهوان[1].

وتساءل الأُستاذ العلامة الطباطبائي قائلاً: هل يمكن أن نحمّل الديمقراطية سيئات ما آلت إليه أوضاعنا؟ أم أنّ السبب يعود إلى أننا لم نرفع من الديمقراطية سوى اسمها وشعارها، وتركنا العمل

---

(1) **مقالة الولاية والزعامة، وأبحاث الأحكام السياسية**، ر. ك: ج 17، ص 151 ـ 182، وج 28، ص 303، وج 12، ص 35، وج 3، ص 236.

بقوانينها جانباً؟ فإذا كانت الديمقراطية، بوصفها نظرية، لا تتحمل تبعات الواقع الذي يسود باسمها، وهي غير مسؤولة عن بؤس الناس وتخلفهم في بلادنا، فكيف يجوز أن يكون الإسلام مسؤولاً، وأن يتحمل تبعات الواقع السلبي، وهو مغيّب عن القيمومة والقيادة؟! إذ لم يُعمل بالقانون، واكتفي بالاسم والشعار فقط!

ويصدق هذا الجواب أيضاً في خصوص النظام السياسي الإسلامي. فكما أنّ الأنظمة الغربية والشرقية في العالم، ليست الديمقراطية فيها مسؤولة عن أخطاء وتجاوزات الدولة والأُمة، كذلك في النظام الإسلامي، تقع المسؤولية على الأنظمة المتسمية بـ «الإسلام»، وليس على النظام الذي يطبّق تعاليم الكتاب وتعاليم السنة النبوية وسيرة الرسول (ص) التي تفسر السنة وتبينها، والتي تُبنى على المشورة[1].

وتساءل الأُستاذ العلامة الطباطبائي، في مقارنته بين النظام السياسي المبني على ولاية الفقيه، والأنظمة المدّعية للديمقراطية، فقال: لقد شهدت البشرية، بعد الحرب العالمية الأُولى، انعطاف بعض الشعوب نحو الشيوعية، حتى غدت الديمقراطية تفقد في كل يوم موقعاً من مواقعها، بحيث لم تكد تمضي مدة زمنية طويلة حتى أصبحت الشيوعية تسود نصف العالم!! فكيف يا ترى نفسّر ذلك، ونوفّق بين الواقع، وبين الزعم أنّ الديمقراطية هي خيار البشرية الراهن؟ وهل كان للديمقراطية موقع مميّز وريادي، وجلالة واحترام، أمام الأنظمة الاستبدادية وحدها، وعندما ولّى عمر الاستبداد وانقضى، لم تكن قادرة على الحفاظ على جلالتها واحترامها؟!

إنّ النهج الديمقراطي السائد فعلاً في نطاق أُمم العالم المتمدنة،

---

(1) المصدر نفسه، **ترجمة تفسير الميزان**، ج 7، ص 120.

ليس ناتجاً عن استخدام أساليب في مواجهة الاستبداد والانحراف في عصر الأساطير والأوهام وحده، وإنما خرج من إطار الاستبداد الفردي والديكتاتورية التي كانت سائدة في العهود السابقة، لتدخل عصر الاستبداد والديكتاتورية الجماعية! فما كان يسود العالم في العصور السابقة، من ظلم وعبودية واستغلال على عهد الإسكندر، وجنكيزخان وأضرابهما، ما زال يسود العالم، وتستخدمه الأنظمة القوية والاستكبارية والديمقراطية المتحضرة ضد الشعوب الضعيفة في عصرنا الحاضر، مع فوارق في كيفية الأوامر. ففي الأمس، كانت حملات الظلم والتدمير تسود البشرية بصيغ دموية مباشرة، تعود لطابع الجهل ـ بالوسائل الحديثة ـ ما أدى إلى تحفيز بواعث ثورة المظلومين على الظالمين وتعجيلها، وأوجد الشعور بالانتقام مبكراً، ولعب ويلعب دوراً عاجلاً وسريعاً لإطاحة الأنظمة الغاشمة.

أما الظلم الذي يرتكب اليوم في عصرنا، فإنه يتم في إطار شعارات برّاقة، تحت شعار بسط العدالة ونشر قيم الحق. وتتم ممارسة العدوان من خلال أُصول الدعاية المتقنة بشتى المهارات الفنية والنفسية، التي تستعين بمختلف الوسائل لتسويغ مظالمها، والتعمية.. على مطامعها وأهدافها الحقيقية.

والحقيقة، إنّ ما يشهده الواقع هو استمرار الظلم والعبودية والاستغلال، تحت مسميات جديدة، مثل: الحماية والإشراف، واشتراك المصالح، وتقديم المساعدات بلا عوض وغير ذلك. إنّ بوسع الإنسان الآن أن يلمس شواهد الاستعمار ومظالمه، والمجازر الوحشية التي ارتكبها، للاعتبار بها في البلدان الإسلامية، وأرجاء المنطقة. وهي مشاهد حيّة، وعلائم بارزة لنهجه الديمقراطي والاستعماري، ولا يمكن أن تتناساها الأذهان. فلا تزال دولة كفرنسا، التي تحمل مشعل الحرية بين الأُمم والشعوب، تَعُدُّ الجزائر

أرضاً تابعة لها، وجزءاً من أراضيها[1].

والعجيب أنّ الشيوعية التي تطلق على نفسها أنها مرحلة تكامل الديمقراطية، مع فارق في كيفية أُسلوب الاستغلال والجشع العالمي، فهي على رغم ادّعائها، ومن دون أن يطوي المجتمع مراحله السابقة، بل وحتى في مرحلته الأُولى لظهور الحضارة والمدنية، فإنها تحاول السيطرة على الديمقراطية لإخضاعها لها، وتحاول أكثر البلدان تخلّفاً الإسراع مبكراً في استقبال الشيوعية واحتضانها. فإذا كان هذا التحول حركة وانتقالاً، فلماذا لا تنطبق قوانين فلسفة المادية الديالكتيكية في خصوص الحركة والانتقال مع أُصولها[2]؟

النظام السياسي في عصر الغيبة

بعد أن ذكرنا اعتقاد الأُستاذ العلامة الطباطبائي في خصوص موضوع الولاية، أنّ سائر القوانين الثابتة في الإسلام، قابلة للتطبيق دائماً وفي الأزمنة كافة، واعتقاد الشيعة في خصوص مقام الولاية وكيفية تعيين الولي ونصبه من قبل النبي (ص)، قال: إنّ اختصاص عقيدة الشيعة بقيام الدليل على ولاية علي (ع) والأئمة من ولده، لا يعني أن تُترك الأُمة سدى، ويُذهل عن أمرها بحيث تكون فريسة الحيرة والضياع بعد غيبة الإمام الثاني عشر (ع)؛ لأنّ البحث انتهى إلى إثبات أصل مقام الولاية من جهة، وإثبات الشخص والأشخاص الذين يتسنمون هذا المقام من جهة ثانية.

ومعنى ذلك: أنّ الشخص الذي يشغل الولاية هو غير المقام، وبالنتيجة، فإنّ غياب الشخص لا يعني زوال المقام. وإلاّ كيف يُتصوّر زوال مركز الولاية والحكم بتأثير عوامل مختلفة، في حين أنه

(1) المصدر نفسه، **ترجمة تفسير الميزان**، ج 7، ص 182.

(2) المصدر نفسه، **ترجمة الميزان** ج 7، ص 182.

سبق ورأينا أنّ هذا المركز بُني على أساس الفطرة الإسلامية، وثبت وفقاً لمقتضيات ضرورتها؟ لذا، فإنّ إلغاءه هو في الحقيقة إلغاء للفطرة، وإلغاء لأصل إسلامي ثابت.

واستعرض الأُستاذ شروط من يتصدى لأمر الولاية، واستنتج أخيراً: أنه طالما كانت الولاية ضرورية بحكم الفطرة، لما يستلزمه وجودها من حفظ واستدامة للمصالح الاجتماعية العليا، وطالما قام الإسلام على أساس الفطرة، فإنّ حاصل جمع هاتين المقدمتين يجعلنا نؤكد اطمئناننا إلى أنّ الشخص الذي تتعين فيه الولاية ينبغي أن يكون الأكثر تقوى من بين الآخرين، بالإضافة إلى تقدّمه على غيره في الكفاءة وحسن التدبير، والوعي وحسن الاطلاع والمعرفة. وبذلك، ليس ثمة شكّ في أنّ المتصدين للولاية والحكم يجب أن يكونوا من بين أفضل الكفاءات التي يحتضنها المجتمع.

ثمّ عرّف الأُستاذ مفهوم الفقيه فقال: ما نحتاج للتنبيه عليه هو أن مصطلح «الفقيه» كان يطلق في صدر الإسلام الأول على الشخص المتمكن من العلوم الدينية جميعها، أي في الأُصول والفروع والأخلاق، وليس في الفروع وحدها، كما هي عليه دلالة المصطلح الراهن[1].

واستنتج الأُستاذ في آخر بحثه أنّ الفقيه هو أفضل الناس في التصدّي لمقام الولاية.

وناقش الأُستاذ في بعض الأبحاث الفقهية في الاجتهاد والتقليد في فقه الشيعة. ورأى أنّ الاجتهاد والتقليد في فقه الشيعة هو فهم علمي ومسألة فطرية، وأنّ التشخيص العلمي لأحكام الدين هو الاجتهاد نفسه، وهو أمر ينطبق مع الاعتبار العقلي، ومقتضى الأدلة

(1) الطباطبائي، **ترجمة تفسير الميزان**، ج 4، ص 40، وج 18، ص 349.

الشرعية. هذا من جهة، ومن جهة أُخرى، ونظراً إلى أنّ الإنسان مختار في أفعاله وسلوكه، وكون أفعاله تقوم على التفكير، وعلى فهمه الاستدلالي الذي يتخذ الدليل في كل فعل وسلوك له، فإنه إن لم تتوافر لديه المعلومات الكافية عن طريق الاستدلال، فسيلجأ إلى اتّباع التقليد؛ وهو تطبيق العمل من خلال التشخيص العلمي والاستدلالي لدى الآخرين، في ما إذا اطمأن إلى فقاهته وصحة عمله. وهي ضرورة لا مفر منها، وأُسلوب ينطبق مع منهج العقلاء والعرف العادي المرتكز لدى الأُمة[1].

وبعد أن أوضح الأُستاذ أنّ توجيه الإسلام للناس نحو الاجتهاد والتقليد، وإرشادهم إليهما، يعدّ إرشاداً متطابقاً مع منهج الفطرة الإنسانية وما تهدي إليه، قارن بين التقليد الفطري الصحيح وبين الذي انتقده القرآن بشدة، والاتّباع الذي يجمّد العقل، وقد جاء الإسلام ليحاربه بأعنف صورة[2].

فمثل التقليد بالمعنى المذموم هو من الصفات الرذيلة المذمومة، وهو بمثابة قيام الإنسان بعمل يفقد في مقابله أثمن وأغلى جوهرة وأضخم الخصائص البشرية، وهي: فطرة الاستدلال والفطنة. أما التقليد الذي يعتمد أساساً عقلائياً فهو الرجوع عن علم إلى العالم والمختص الواعي والملتزم. وهذا عمل يبنى على الاستدلال، وهو أمر ارتكازي وفطري[3].

واستعرض الأُستاذ في سلسلة أبحاثه السياسية مفهوم الحرية في

---

(1) المصدر نفسه، ص 41.

(2) قال سبحانه وتعالى: ﴿بَلْ نَتَّبِعُ مَآ أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ ءَابَآءَنَآ أَوَلَوْ كَانَ ءَابَآؤُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ شَيْـًٔا وَلَا يَهْتَدُونَ ﴿١٧٠﴾﴾، سورة البقرة: الآية 170.

(3) ترجمة تفسير القرآن، ج 4، ص 42.

النظرة الإسلامية، وحلّل هذا الموضوع الحيوي البشري من ثلاث زوايا متمايزة. ورأى أخيراً اتفاق رؤية الفطرة الإنسانية مع لسان الشرع الإسلامي والعقل والمنطق في هذه المقولة السياسية. وقدّم نقداً موضوعياً وتحليلا علمياً دقيقاً لزاوية التمدن الجديد، مقارناً بمنطق الفطرة والعقل.

واعتقد الأُستاذ أنّ الحرية بمعنى الإفراط في اللذة، والانغماس في اللهو والانجراف نحو الشهوات والماديات، توجب تنزّل قيمة الإنسان إلى مستوى الحيوانات والبهائم؛ وهذا يخالف ناموس الخلقة في خصوص تكامل الإنسان. وفسّر الحرّية بمفهومها الصحيح في أُفقها التوحيدي ورؤية الفطرة: بأنها التحرر من قيود عبودية غير الله وأغلالها.

وأضاف الأُستاذ العلاّمة الطباطبائي: إنّ الإسلام في هذه الأوساط، أجاز هذا النوع من الإباحة والحرية ـ بنفس المفهوم الغربي ـ في الالتذاذ والاستمتاع ببعض النعم الإلهية، لكنه اشترط أن يكون استخدامها مشروعاً وعقلائياً صحيحاً[1].

واعتقد في ما يخص حقوق المرأة، أن الإسلام منح المرأة حقّ مشاركة الرجل في شؤون الحياة كافة، وخصّها بميزات إجتماعية متساوية وحرّة مع الرجل. ودافع عنها في امتلاكها الإرادة الحرّة والمستقلّة في العمل في المجالات كافة، ولم يخضعها لقيمومة الرجل أبداً[2]. ورأى قيمومة الرجل على المرأة وطاعتها له إنما تكونان في العلاقات الزوجية المبنية على أصل عقد النكاح[3]. وأشار

---

(1) المصدر نفسه.

(2) المصدر نفسه، ص 73، و ج 8، ص 181 ـ 150، 26.

(3) **مقالة الولاية**، ص 93.

الأُستاذ بمناسبة هذا البحث في موضع آخر إلى موضوع النكاح: بأنه يمكن للمرأة إحراز حرية أكثر في النكاح[1].

لقد تصور أنصار الحرية من خلال مفهوم ﴿لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِۖ﴾ أنّ الإسلام يوافق حرية أيّ معتقد، حتى العقائد الحاصلة من طرق غير عقلية أو استدلالية، كحرية عبادة الأوثان العمياء. وهذا تصور خاطئ في فهمهم، لأنّ الإسلام الذي يعتمد الفطرة التوحيدية، ونفي الشرك في أساسه، كيف، يمكن أن يدعو إلى مخالفة أصل التوحيد الحرّ هذا؟! إنّ آية ﴿لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِۖ﴾ هي نفسها دليل على نفي الاعتماد على أساليب ومناهج غير منطقية في العقائد والتوجهات الدينية[2].

واستعرض الأُستاذ الأصل الأساس والفطري لهذه العقائد في المناسبات الاجتماعية والسياسية كافة، ورأى أنّ العلاقات الإنسانية والمناسبات البشرية، التي تعتمد هذا الأصل الأساس، قابلةٌ للتنظيم بالاتجاه الصحيح، مع رعاية الاعتدال الأصل، الذي سمّاه الإسلام «إيماناً» بين الإنسان وربّه، و «عقداً» في العلاقات البشرية والاجتماعية. واعتقد الأُستاذ أنّ هذا العقد والتزام الإنسان في مقابله هو أمر فطري. لكنّ بعض العقود والالتزامات الناتجة منها هي عقود غير أخلاقية تماماً، وهي ضد الفطرة، ومخلّة بالنظام الاجتماعي. وعلى سبيل المثال المعاملات الربوية، فإنها توجب اختلال النظام، والتمايز الطبقي، وتشديد الفقر في المجتمعات[3].

---

(1) المصدر نفسه، ص 114.

(2) المصدر السابق.

(3) المصدر نفسه، ص 73.

نظرية الثابت والمتغير:

ذكر الأُستاذ الطباطبائي (قدس سره)، في حديثه حول الإسلام والاحتياجات الحقيقية في كل عصر، موضوع التوسعة السياسية في الإسلام، وتكميل فلسفته الإسلامية. وعرض تحليلاً موضوعياً في كيفية تطبيق القوانين الثابتة في الإسلام في ظروف اجتماعية مختلفة، وفي فترات التطور والازدهار والحضارة البشرية. حيث أكّد أيضاً في هذا البحث أنّ أساس التشريع الإسلامي، هو الفطرة البشرية الثابتة، وأنّ الكثير من المتطلبات والاحتياجات والظروف الجادة والانحرافات الاجتماعية التي يتصور أنها لا تنسجم مع القوانين الإسلامية، إنما هي في الحقيقة انحراف عن الفطرة البشرية السليمة. ورأى الأُستاذ أنّ النظام الإسلامي وقوانينه، إنما هي نسخة مصوّرة عن نظام الخلقة.

وتحدث عن خلقة الإنسان، وأنّ التحول في الطبيعة وتكامل الإنسان هما جزء من عالم الطبيعة، الذي يتغير في كل لحظة، ويسير نحو الكمال، وأنّ الأحكام الثابتة والمتغيّرة تنطبق على فطرة الإنسان وناموس التكامل.

واعتقد الأُستاذ أنّ الإسلام في الحقيقة، هو القوانين الثابتة التي تنطبق على نظام الخلقة الثابت الذي يتحول باطنه ويتغيّر.

لقد كان الأُستاذ، في أغلب اعتقادي، أول فقيه قسّم الأحكام الإلهية إلى أحكام ثابتة ومتغيّرة، على شكل نظرية في النظام الفقهي الثابت والمتغير في الباطن، في إطار الأبحاث الحقوقية والفقهية. وذكر في بحثه حول هذه النظرية وتفسير الأحكام الثابتة والمتغيّرة في الإسلام، أنّ أُصول أحكام الإسلام، كونها ثابتة على أساس نماذج وشرائح اصطُلح عليها بالعناوين الثانوية، تتبدل في ظروف خاصة إلى أحكام أُخرى يطلق عليها الأحكام الثانوية.

وهذا التغيّر في الأحكام الإسلامية يخضع لضوابط وشروط وقواعد معينة. ولأجل الدقة في الاستنباط وتطبيق هذه القواعد والضوابط، فإنّ تنفيذ هذا المشروع (أي تبديل الأحكام الأولية إلى ثانوية) ينبغي أن يتمّ إلزاماً عن طريق الفقهاء حصراً. فمن بين تلك القواعد والضوابط مثلا: أصل قاعدة لا حرج، وقاعدة لا ضرر، وقاعدة نفي السبيل، وقاعدة اختلال النظام، وقاعدة تقديم الأهم على المهم، وقاعدة دفع الأفسد بالفاسد، فإنّ لها دوراً هاماً وكبيراً في إجراء التغير في الأحكام.

ورأى الأُستاذ أنّ هذا التغير إنما يصبّ في ما تصبو إليه الفطرة وترجوه، وهو الضرورة التي تحتّم الأصل الفطري في تكامل الإنسان، فاتّباع هذا الناموس سيكون سبباً في هذا التكامل. وقد ثبت هذا التكامل في الأحكام الثابتة، ولكنها متغيّرة في الباطن[1]. وتبنى الفلسفة السياسية بناء على هذه النظرة على مجرى التغيّر الدائم والتوسعة السياسية المستمرة، وتتزامن الأفكار السياسية في الإسلام مع حركة التطور والتحولات الاجتماعية والتمدن البشري، وتنسجم الأحكام الثابتة وأداؤها مع الظروف والاقتضاءات الزمانية والمكانية والعوامل الأُخرى.

3 ـ اعتماد العقل في الفلسفة السياسية في الإسلام (النظرة الأصولية):

إنّ للعقل دوراً هاماً وأساسياً في استنباط القضايا الأساس، وذلك من خلال إيجاد محطات واسعة في مجال الفهم الفلسفي السياسي في الإسلام. وهو بدوره يمثّل النظرة الإسلامية في مجال التوسعة السياسية أيضاً. ولمعرفة هذا الدور المؤثر والهام للعقل،

---

(1) **الإسلام والإنسان المعاصر**، ص 221.

ينبغي تقديم إيضاحات لازمة وموجزة، حول دليل العقل من منظار أُسلوب المنهج الفقهي.

يُعَدُّ العقل في علم أُصول الفقه الشيعي (أُسلوب منهج علم الفقه) الدليلَ الرابع من أدلة استنباط الأحكام الشرعية والنظرة الإسلامية. وله استخدامات عديدة ومتنوعة، وكان محلاّ للبحث والنقاش[1].

ولا شك في أنّ دائرة العقل، تعمّ الفلسفة السياسية في الإسلام أيضاً. وقد استدلّ أهل السنّة في نظرتهم الفقهية بأدلة: القياس، الاستحسان، المصالح المرسلة، وسدّ الذرائع، على أنها أدلة عقلية، مما يدلّ على أهمية دور العقل وأفضليته في استنباط المسائل الإسلامية[2].

وقد ميّز الأُصوليون هذين الدليلين الأساسيين، أي الكتاب والسنّة من جهة، ودليل العقل من جهة أُخرى. ويبدو أنّ الأمرين الأولين هما مصدر التشريع أو الدليل الأصلي والأساس. أما العقل: فهو كاشف وحاكٍ عنهما. وقد تصوّر هؤلاء أنّ كون العقل مصدراً للحقوق والقضايا الإسلامية الأُخرى، يمكن تصويره في صورتين هما:

1 ـ إنّ بعض القواعد الحقوقية في الفقه الإسلامي مستمدة من الوحي، وبعضها الآخر من العقل، على أن يكون العقل مصدراً مستقلاً في الفقه.

2 ـ عَدُّ العقل كاشفاً عن الأحكام الإلهية، وَعَدُّه لأجل كاشفيته عن الإرادة الإلهية التشريعية وحده، لا أنه دليل مستقل للتشريع.

(1) انظر: محمد رضا المظفر، **أُصول الفقه**، ج 2.

(2) راجع: محمد مصطفى الشلبي، **أُصول الفقه الإسلامي**، ج 1، ص 118.

وبعد المقارنة بين هاتين النظريتين، استنتجوا أنّ إسلامية النظام الحقوقي، هي بمعنى انتسابه إلى الله تعالى وإلى الشارع الإسلامي المقدّس. وفي مثل هذا النظام، لا اعتبار لأيّ مصدر مستقل آخر. وعلى هذا، كان التفسير الثاني للعقل عندهم هو النظرة الواقعية والصحيحة في كونه كاشفاً عن الحكم الشرعي لا مصدراً مستقلاً للتشريع. مع أنّ الكاشفية لا تُعَدُّ فرقاً أساسياً وهاماً بين الدليلين الأولين ودليل العقل، لأنّ البحث عن حجية الأدلة، ليس شيئاً سوى الكاشفية فيها. وظواهر الكتاب والسنة بهذا الدليل، إنما هي حجة، لكونها حاكية وكاشفة عن مراد الشارع.

إذن، ملاك الحجية والكاشفية هو نفسه مفهوم الدليل، وتكون الأدلة الأربعة بأجمعها حاكية وكاشفة عن الوحي والقوانين والأحكام الواقعية في الشرع. ولا يكون من هذه الجهة أيّ اختلاف في ما بينها. وعلى هذا التفسير، لا يكون أيّ منها مصدراً لتشريع الأحكام الإلهية.

إنّ الخطأ الذي وقع في بيان أهمية الأدلة ودورها هو: أنّ العديد من الباحثين لم يميزوا بين الأصل المنتج، ودليل الأصل المنتج؛ وتصوروا العقل أصلاً منتجاً. ولذا ذهبوا في أبحاث أُصول الفقه، مع تسليمهم بوجود الاختلاف الأُصولي بين دليل العقل والدليلين الآخرين ـ أي الكتاب والسنة ـ إلى تفاسير عديدة ومختلفة. فالأول من خلال جعل دليل العقل كاشفاً، والثاني: ببيان الفرق بينهما من جهة المفاد والأدلة (الأصل المنتج، ودليل الأصل المنتج).

وقد سبق نقدُ الطريق الأول في الأبحاث المتقدمة، أما الطريق الثاني فهو بحاجة إلى بعض الإيضاح، وهو الآتي:

تنقسم الأدلة الفقهية إلى قسمين:

القسم الأول:

هو أدلة الأصل المنتج.

بمعنى أنها تقع كبرى لقياس منطقي، ونتيجة هذا القياس هو حكم شرعي خاص، يتم عبر هذا الطريق.

والكتاب والسنة هما من نوع هذه الأدلة، لأنّ نتائجهما المباشرة هي إثبات حكم شرعي. لكنّ دليل العقل يختلف عن هذه الأدلة، لأنّ العقل دليل على الأصل المنتج، وهو ليس أصلاً منتجاً، بل إنّ الأصل المنتج هو رأي الشارع الذي يكون فيه حكم العقل، بناء على حجيته، دليلاً على إحراز ذلك. ولهذه الجهة، يعبّر علماء الأُصول غالباً عن دليل العقل، بالعقل الذي يدلّ على البراءة أو الاستصحاب، فالبراءة والاستصحاب هما أصل منتج، وليس العقل دليلاً كاشفاً عن أُصول منتجة[1].

ويبدو عدم خلوّ هذا التفسير عن إشكال، لأنّ كثيرين من الأُصوليين، فسّروا دليل العقل بالبراءة والاستصحاب ونظائرهما. فمثلاً صرّح البحراني، وهو من كبار الفقهاء والمحدثين وأجلائهم في حدائقه، بأنّ البعض قد فسَّروه بالبراءة والاستصحاب[2]. وحكم العقل في الحقيقة ما هو إلاّ هذه الأُصول والقواعد التي يُستنتج منها حكم شرعي. وحكم العقل هذا هو الذي يقع كبرى القياس المنطقي في استنباط الأحكام الشرعية، ويكون العقل عادة في طول الدليلين الآخرين لا عرضهما ـ أي الكتاب والسنة ـ واعتقدوا أنّ حجيته مشروطة بفقدان الدليلين المذكورين.

---

(1) الحكيم، محمد تقي، **الأُصول العامة للفقه المقارن**، ص 279.

(2) البحراني، يوسف، **الحدائق الناضرة**، ج 1، ص 40.

وبناء على هذا، تكون نظرية العقل دليلاً على الحكم الشرعي، وذلك في ما إذا لم يمتلك الفقيه المجتهد هذين الدليلين ـ أي الكتاب والسنة ـ أو الإجماع الكاشف عنهما. وعلى هذا، فإنّ مفاد الكتاب والسنة، هو الأحكام الواقعية، ومفاد دليل العقل هو الأحكام الظاهرية في نظرهم. وعَدُّوا الأحكام الواقعية أعمّ من الأحكام الثابتة على العناوين الأولية والثانوية. ومدلول الأدلة القطعية أو الاجتهادية شبيه بالأمارات، وفسّروا الأحكام الظاهرية بأحكام مثل الحكم المستنتج عن أصل البراءة أو الاستصحاب، ومدلول الأدلة الفقهية.

والذي يلزم بيانه هنا: أنّه شاع بين علماء الأُصول في تفسير الأحكام الواقعية اصطلاح آخر أيضاً، تكون فيه الأحكام الواقعية مدلولاً للأدلة القطعية، والأحكام الظاهرية مدلولاً للأدلة غير القطعية الشبيهة بالأمارات مثلاً. وأجاب الأُصوليون عن وجود التضاد الناشئ عن تصيير الأحكام نوعين باجابات عديدة، منها ما أفاده الآخوند الخراساني في الكفاية قائلاً: تنشأ الأحكام الظاهرية من المصالح المتعلقة بجعل هذه الأحكام، في الوقت الذي تتعلق فيه الأحكام الواقعية بمتعلق الحكم.

ويظهر من هذا التقسيم: أنّه ليس بمفهوم طرد العقل عن ساحة الأدلة الشرعية، لأنّ إثبات الحكم الشرعي من خلال الأدلة الشرعية أيضاً، حتى الكتاب والسنة، يمكن حصوله عن طريق العقل. فالعقل في الحقيقة أمامه طريقان في فهم الحكم الشرعي هما:

1 ـ متى ما توافرت الأدلة الشرعية من قبيل الكتاب والسنة، بسبب الأصالة التي يثبتها للوحي، يستنبط الأحكام الإلهية عن طريق هذه الأدلة الشرعية.

2 ـ إذا لم يعثر الفقيه على هذه الأدلة، وتكون طرق الدليل عقلية

محضة، ومتى اصطلح عنوان «حكم العقل» على الأحكام الشرعية، فهناك شبهة لدى البعض، تنشأ من أنّ العقل يقع في عرض الشرع وموازاة الوحي. وتُبنى هذه النظرية على تفسير غير صحيح عن معنى «حكم العقل» الذي ذكره المتأخرون، دون ذكر اسم القائل به. وعلى هذا التفسير، ليس الحكم سوى معرفة المصالح والمفاسد للأفعال، وأما في ما يخص الأحكام، فلا يوجد جعل واعتبار خاصّان بحاجة إلى إرادة الشارع وحكمه وكراهته، فالحكم هو بهذا المعنى الذي يبيّنه الشرع أحياناً، ويدركه العقل أحياناً أُخرى[1]. وهذا التفسير في الحقيقة ينفي أصالة التشريع الإلهي، ويجعل العقل في عداد الشارع، وكما قال النائيني: عرض نظرية هي في غاية الوهن والضعف والسقوط[2].

واعتقد علماء الأُصول أنّ حكم العقل كاشف عن حكم الشرع، وقاعدة التلازم تقول: «إنّ كل ما حكم به العقل، حكم به الشرع» هي دليل على تطابق العقل والشرع، وعلى كاشفية العقل. وقالوا: بالاعتبار الشرعي للمستقلّات العقلية المبنية على أساس الأصالة العقلية للحسن والقبح في أفعال الإنسان الاختيارية.

وفي النتيجة، رأوا أنّ الأوامر والنواهي الشرعية كافة في خصوص المستقلّات العقلية هي إرشادية. وأجابوا عن النقاش الحادّ بين الإخباريين، وصاحب الفصول في هذا المجال. واتضح جيداً أنّ حجّية دليل العقل تختص بالأُمور التي يقطع بها العقل، بالنسبة لتلك الملازمة العامة، وتمّ فيها تشخيص المصلحة والمفسدة في الحكم

---

(1) راجع: النائيني، **فوائد الأصول**، ج 4، ص 138.

(2) المرجع نفسه.

بدقة. لكن هذه المسألة واجهت إشكالات عديدة منها: أنّ الأفعال التي تتعلق فيها المصلحة والمفسدة بكافة المسائل الأُخرى والنظام الاجتماعي، وبقاء النوع من الانقراض، وتكامله، وأنّ فهم المصلحة والمفسدة، بحاجة إلى الإحاطة التامّة بالمجموعة الحقوقية والمعنوية القيمية.

وتواجه الملازمة العقلية بين حكم العقل والشرع في مثل هذه الأُمور إشكالا، لأنّه يحتمل في مثل هذه الأُمور وجود معيار آخر عدا ما وصل إليه العقل، وهو مبنى حكم الشرع، أو أن هناك مانعاً أعاق بيان حكم الشرع بمقتضى الحكم العقلي.

دليل غير المستقلات العقلية:

إنّ تحليل موارد المستقلات العقلية، وإن كان يشير إلى ميزان دور العقل في استنباط الأحكام الشرعية، إلا إنّ الأدلة العقلية لا تنحصر في إطار المستقلات العقلية. وقد ذكر علماء الأُصول أمثلة كثيرة للأدلة العقلية، حيث يقوم فيها العقل بمعونة القواعد والضوابط الشرعية في استنباط الأحكام الشرعية، ومن أمثلتها:

1 ـ بحث الأجزاء.

2 ـ مقدمة الواجب.

3 ـ الأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضده.

4 ـ اجتماع الأمر والنهي.

5 ـ دلالة النهي على الفساد.

التقاء العقل والشرع:

رأى أُستاذنا العلاّمة الطباطبائي أنّ الإنسان موجود مُدَبّر، وباحث عن الاستدلال بالفطرة. وأنّ حكم العقل، والبرهان العقلي،

حاكمان على حياة الإنسان وتنوّع أفكاره. وأنّ الشرع، وإن لم يكن مخالفاً لمنهج الفطرة والعقل، فإنّه حرص دائماً على لزوم متابعته، باعتبار أنّ الإنسان بلا منطق وبرهان، هو كالأنعام، بل هو أضلّ.

ويبيّن العقل لاحِقيّة الشرع، وهو سبيله ودليله، والشرع مكمل ونبراس للعقل دائماً. ولا يختص هذا الملتقى المبارك بالمسائل الفقهية، بل تتسع دائرته، فتعمّ القضايا الإنسانية والعقلية كلّها. وهو صادق أيضاً على الوقائع والحقائق، لأنّ العقل يطير بجناحيه العملي والنظري، خطوة بخطوة، وفي الاتجاه نفسه مع الشرع والدين.

فمضمون الوحي هو عين الواقع وهو حقّ، والعقل كاشف عن ذلك الواقع، ومدرك لذلك الحقّ. ولا يقع أيّ تضاد بين الوحي القطعي، والعقل اليقيني، باعتبار أنّ حقيقة كل شيء هي أنّه ليس شيئين مختلفين، لكي يقال عن أحدهما: إنّه الوحي، ووجهه الآخر يكشفه العقل. فالعقل، إذا أدرك الوحي، عادة على أنّه حقيقة وواقع، يكون طريق الوحي للعقل حينئذ هو الأساس في تشخيص الحقيقة والواقع.

وإنّ ارتباط الوحي القطعي والعقل اليقيني، هو بمثابة ارتباط لنوعي العقل اليقيني والقطعي؛ بحيث إنه متى وقع التعارض لا يمكن علاجه. ولكنّ هذا الأمر مستحيل، لأنّ الوحي القطعي أمضى حكم العقل وحده، وأيّد حجّية العقل القطعي، وعيّن حجّيته وأصالته من خلال العقل.

وفي الاتجاه الآخر، ثبت بالعقل القطعي ضرورة الوحي وعصمته، وارتضاه على كونه مثالاً للواقع وشهود الحقائق، واستلام المعارف الحقّة، حضورياً عبر الأنبياء (ع). وعليه، فإنّ تصور

معارضة الوحي القطعي[1] للعقل اليقيني، هو في الحقيقة بمثابة تعارض الشيء مع نفسه، ويكون أخيراً جمع بين النقيضين. أما معارضة الوحي اليقيني مع العقل الظني فهو ممكن، والحاكم هو الوحي اليقيني. وكذلك معارضة الوحي الظني مع العقل اليقيني.

ولكنّ الذي يبحث عنه في هذه الأوساط، وكان منشأً للخلاف بين الفلاسفة الإسلاميين والمتكلمين في القضايا الفكرية والاعتقادية الإسلامية، وكذا بين علماء الأُصول والإخباريين في المسائل الفقهية، هو: تعارض الوحي الظني مع العقل القطعي. وتطور الأمر في معركة تضارب الآراء والأفكار والأقوال، ووصل النزاع إلى حد التكفير؛ فخطّأ بعض والعقل لكي يصون الوحي عن التحريف، وأنكروا الإدراكات العقلية في حسن الأشياء وقبحها، وأنكروا إظهار الرأي والقول به في ساحة الوحي. في حين رجّح آخرون كثيرون حكم العقل القطعي على الوحي الظني، وغضّوا طرفهم عن الدليل النقلي الظني، وقالوا: بضرورة توجيهه وتأويله.

إنّ هذا التهجّم والسجالات الحادة الحاصلة بين الطرفين، إنّما اختصت بشخصيات المهاجمين أنفسهم؛ فعندما وقع النزاع بين الغزالي والفلاسفة[2] انتعش سوق حُماة الوحي والمدافعين عنه في الظاهر؛ فشنّ ابن رشد هجوماً حادّاً وعنيفاً على العلماء الظاهريين، وشاعت العلوم العقلية وانتشرت انتشاراً باهراً. وكتاب «فصل المقال

---

(1) المراد بالوحي القطعي هو ثبوت الشيء بدقّة على أنّه مفاد القرآن أو المعصوم، ويتمّ هذا في ما إذا كان في علم الكلام نصّ وقطع عليه، وقصد إبلاغ الحكم الواقعي أو إحراز الواقع بعينه.

(2) كفّر الغزالي في تهافت الفلاسفة في ثلاث قضايا كلاً من الفارابي وابن سينا.. راجع ص 8 و 53 و 81.

في ما بين الحكمة والشريعة من الاتصال» نموذج بارز لذلك النزاع المستمر بين هذين القطبين من مؤيدي العقل والمدافعين عن ظاهر الشرع.

قال ابن رشد في هذا الكتاب: ثبت بالبرهان العقلي أنّ شريعتنا حقّ، ودعت شريعتنا الإلهية إلى معرفة الحقّ، فنعلم على القطع أنّه لا يؤدي النظر البرهاني إلى مخالفة ما ورد به الشرع، فإنّ الحقّ لا يضادّ الحقّ، بل يوافقه ويشهد له، وإذا كان هكذا، فإن أدّى النظر البرهاني إلى نحوٍ ما من المعرفة بموجودٍ ما، فلا يخلو ذلك الموجود من أن يكون قد سُكت عنه، فلا تعارض هنالك. وإن كانت الشريعة نطقت به، فلا يخلو ظاهر النطق من أن يكون موافقاً لما أدّى البرهان فيه. أو كان مخالفاً فيُطلب تأويله من دون الإخلال في ذلك بعادة لسان العرب. ولهذا المعنى أجمع المسلمون على أنّه لا يجب أن تُحمل ألفاظ الشرع كلّها على ظاهرها، ولا أن تخرج كلّها عن ظاهرها بالتأويل. واختلفوا في المؤوّل منها من غير المؤوّل؛ فالأشعريون مثلاً يتأوّلون آية الاستواء: ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ ۝٥﴾[1] وحديث النزول: «ينزل الله كل ليلة إلى سماء الدنيا فيقول: هل من سائل فأعطيه، هل من داع فاستجيب له، هل من مستغفر فأغفر له»[2].

معارضة برهان العقل للدليل الظنّي:

بناء على أساس القواعد الأُصولية، يكسب الدليل الظنّي حجّيته من الدليل القطعي، وعليه: فإنّ وجود التعارض بين الدليل العقلي

(1) سورة طه: الآية 5.

(2) انظر: محمد بن رشد، **فصل المقال في ما بين الحكمة والشريعة من الاتصال**، ص 35.

القطعي والدليل الظنّي ليس واقعياً وصحيحاً، وإن شوهد مثل هذا التعارض في الظاهر، فالحاكم هو الدليل القطعي. ولكنّ الموضوع الهامّ هنا، في هذا التعارض الظاهري، هو تشخيص موارد البرهان العقلي والدليل الظني. ويقع هذا التعارض، ليس في خصوص العقل والشرع فحسب، بل في مورد البرهان العقلي والدليل التجريبي أيضاً. وبما أنّ الدليل التجريبي في النهاية هو دليل ظني، فإنّه سيكون محكوماً أمام العقل والبرهان العقلي.

ولو أمعنّا بدقة في معنى اليقين والقطع وشروط البرهان العقلي والمقدّمات البديهية والنظرية القطعية كما جاء في العلوم العقلية[1]، فسيتضح أنّ العديد من الأُمور التي تُعرف بمسمّيات اليقين، والحكم العقلي القطعي، والبرهان المنطقي، هي سفسطة أو تحكّم غيرُ منصف. ومضافاً إلى الفلاسفة، كان مبنى المتكلمين من المعتزلة أيضاً، تقديمَ أصل العقل على الوحي، ورأوا أنّه وحده ملاك الحقيقة والواقع[2].

ونستنتج من هذا البحث أنّ امتداد العقل في الأبحاث السياسية، سواء أكان بصورة المستقلّات العقلية، في موارد يكون فيها الاستدلال العقلي مباشرة دليلَ العمل في القضايا السياسية، أم كان في ساحة المسائل السياسية الواسعة التي لا يشاهد فيها نصّ من الكتاب والسنة (منطقة الفراغ الشرعي، والمجال الحرّ) بنحو يمكن فيه تبيين الإسلام بالاستمداد من تلك الفلسفة السياسية، ومعرفة الأفكار والأُطروحات السياسية في الإسلام من خلاله.

---

(1) انظر: أبو علي بن سينا، **كتاب البرهان من كتاب الشفاء**.

(2) ميرمحمد شريف، **تاريخ الفلسفة في الإسلام**، ج 1، ص 320.

4 ـ فلسفة الاقتصاد السياسي (النظرة الاقتصادية):

حاول البعض أن يرى الفلسفة السياسية بنظرة ورؤية اقتصادية، وادَّعوا أنّ تصوّر القرآن حول المجتمع ذو قطبين واتجاهين. بمعنى أنّ النظرة القرآنية للمجتمع، في المرحلة الأُولى، تنقسم إلى قطبين: أحدهما: القطب المتسلط والحاكم والمستثمِر (بكسر الميم الثانية) والثاني: هو القطب المحكوم والمستثمَر (بفتح الميم الثانية) والأسير. فالقطب الحاكم: هو الذي عبّر عنه القرآن الكريم «بالمستكبرين»، والقطب المحكوم هم «المستضعفون».

أما التقسيمات الأُخرى مثل: المؤمن، والكافر، والموحد، والمشرك، والصالح، والطالح والفاسد، فهي شُعَبٌ وتقسيمات فرعية. بمعنى أنّ الاستكبار هو الذي يجرّ نحو الكفر، والشرك، والنفاق وغيرها. وكذا الاستضعاف، فإنّه يسوق نحو الإيمان، والهجرة، والجهاد، والصلاح والإصلاح وغيرها.

وبعبارة أُخرى، تُعَدُّ النظرة إلى هذا النوع من التقسيم، رواسبَ وجذوراً وتعلّقاتٍ لتلك النتائج والمعطيات والأهداف، بل الاتجاهات المتنوعة التي اصطلح عليها القرآن الكريم بـ «الانحراف العقائدي» أو «الأخلاقي» أو «العملي»، وهو وضعٌ خاص لتلك العلاقات والروابط الاقتصادية التي سمّيت «الاستثمار» أو «الاستغلال».

وإنّ جذور ورواسب تلك الاتجاهات التي أمضاها القرآن الكريم وأيّدها من الناحية العقائدية والأخلاقية أو العملية، ليست سوى الاستثمار والاستغلال[1]. فبداية جذور المقاومة والمواجهة السياسية في هذا التقسيم هي الأساس الاقتصادي في المجتمع. فقد نشأت النظرة القرآنية للكفار، والمنافقين، والمشركين، والمفسدين،

---

(1) مطهري، مرتضى، **المجتمع والتاريخ**، ص 37 ـ 38.

والفاسقين، والظالمين، والمجرمين، من فِرَقٍ وطوائفَ أطلق عليها القرآن الكريم تسمية المترفين والمسرفين، والملأ والأعلى، والملوك، والمستكبرين. وكذا القسم الآخر وهم: الرسل، والأنبياء، والأئمة، والصديقون، والشهداء، والمجاهدون، والمهاجرون، والمؤمنون، والصالحون، نشأوا من الطبقة الفقيرة والمستضعفة، فلا يمكن أن ينشأ القسم الأول من الطبقة الثانية، أو القسم الثاني من الطبقة الأولى أبداً.

وبناء على هذه النظرية، فإنّ القرآن الكريم لا يقسم المجتمع إلى قطبين سياسيين متخاصمين، أحدهما المستكبر، والآخر المستضعف فحسب، بل إنّه وصف القسم الأول بصفات وخصائص مثل: الرجعيين في العقلية، والمتخلفين في التفكير، والأذناب، والمترفين، والمتحجرين المتطرفين.

وأما المستضعفون: فقد وصفهم بذوي الأبصار، والمتحدّين، والثوار، والسباقون وذوي الألباب والعقول. ومنحهم الصفاتِ الحميدةَ والفضائل مثل: الصدق، والعفاف، والاخلاص، والعبادة، والرأفة، والرحمة، والقنوت، والخشوع، والإنفاق، والإيثار، والخشية، والتواضع، والتقوى. ومنح الصفات الرذيلة والقبيحة مثل: الكذب، والخيانة، والفجور، والرياء، وعبادة الهوى، وعمى القلب، والقسوة، والبخل، والتكبر، وارتكاب الجرائم، للقسم الأول، وهم المستكبرون. ثمّ صرّح أخيراً أنّ النصرة في هذه المواجهة المستمرة ستكون للمستضعفين[1].

(1) أعتمدت لهذه النظرية الآيات التالية، وهي: سورة القصص: الآية 8، سورة الكهف: الآية 28، سورة هود: الآية 27، سورة الشعراء: الآية 111، سورة يونس: الآية 83، سورة الأعراف: الآيات 75 و 76 و 88 و 89.

وأوّل من نظّر لهذه النظرية، باحث عربي مسلم في كتابه «منزلة العقل البشري». فانتشرت في العراق تحت لواء الإسلام والقرآن، ولاقت ترحيباً من بعض الباحثين السياسيين. وهي لا تشبه فلسفة السياسة الماركسية التي تقول بتحليل الثورات الاجتماعية التي تتخذ لها طابعاً سياسياً، حقوقياً، وأيديولوجياً. بل على العكس من ذلك ينبغي توضيحها وبيانها بواسطة التضادّ بين القوى المولّدة، وروابط التوليد[1].

وينبغي أن لا تكون العلاقاتُ والروابط القضائية، وأشكال الدولة العديدة والمتنوعة، ناشئةً من التغير العام في الفكر البشري؛ بل يمكن البحث عنها في الاقتصاد السياسي، والعثور عليها في تشريح الكيان الاجتماعي في الاقتصاد السياسي[2].

وهناك إشكالات تَرِدُ على القرآن الكريم في اعتماد هذه النظرية، وهي توضح عدم انطباقها مع الآيات القرآنية. ونشير إلى جملة منها:

1 ـ إنّ من بين هذه الآيات التي يستند إليها، مواردَ تخدش في نظرية القطبين الاقتصادية مثل: مؤمن آل فرعون، وزوجة فرعون التي كانت من أتباع فرعون، وقد انتفضا أخيراً على الوضع الحاكم[3]. وكذا نبي الله موسى (ع) الذي كان قبطياً، وترعرع منذ صغره في بلاط فرعون، وكأنّه أمير من الأُمراء، ولكنّه لم يتأثر أو يتلوث بأيّ خصلة وصفة من الصفات الفرعونية. ثمّ تحدى فرعون أخيراً، رغم أنّه نشأ في أعماق الموقع الفرعوني وحاربه[4]. أما رسول الله (ص)، فبعد زواجه

---

(1) خامنئي، أنور: **النظرة الإصلاحية التجددية من ماركس إلى مانو**، ص 155.

(2) أنره، بيترا، **ماركس والماركسية**، ص 33.

(3) سورة التحريم: الآية 11.

(4) سورة القصص: الآية 8.

بخديجة التي كانت في ظاهرها في غاية الثراء، وقد عبدت الله سبحانه، وهي في نعيم ورفاه متزايد، بعثه الله سبحانه بالرسالة[1].

2 ـ لم يصف القرآن الكريم الثوريين والمؤمنين بالمستضعفين، وكذا غير الصالحين لم يصفهم بالمستكبرين. فمن المستضعفين من استنكر عليهم، ومن المستكبرين من يسمّيهم بالتائبين، ويعدّ بعض الثوار من أزلام المستكبرين أيضاً[2].

3 ـ اعتمد أصل القرآن الكريم القيَم والمبادئ في حركته الدينية، وأكّد على دور الثورات والحركات السياسية، وَعَدَّ طابعها وأهدافها السياسية طابعاً وأهدافاً إلهية، وَعَدَّ هدف الإنسان الساميَ الذي يبحث عنه في مجالات الحياة كافة، ومنها الحياة السياسية، هو القرب من الله ومجاورته[3]، وهذه تلخص هدف الأنبياء في الدعوة إلى الله تعالى[4].

4 ـ تتصف الشخصية الإنسانية في النظرة القرآنية، بأنّها هُويّة مستقلة، وهذه الهوية متقدمة على الهوية الاجتماعية. وأفضل شاهد على هذه الدعوى، الآيات التي تتحدث عن الزينة والذهب والفضة.

5 ـ الإنسان في الرؤية القرآنية يمتلك الفطرة السليمة، الطاهرة، الإلهية، والملكوتية. وتعمّ هذه القاعدة العامة الكفار

---

(1) سورة الضحى: الآية 8.

(2) سورة النساء: الآية 97، سورة إبراهيم: الآية 21، سورة سبأ: الآيات 31 ـ 37، سورة غافر: الآيات 47 ـ 50.

(3) سورة سبأ: الآية 46.

(4) قال سبحانه وتعالى: ﴿وَدَاعِيًا إِلَى ٱللَّهِ بِإِذْنِهِۦ وَسِرَاجًا مُّنِيرًا ﴿٤٦﴾﴾.

والمستكبرين أيضاً، لكن بهذه الميزة، وهي: أنّ المستكبرين هم طبقة ممسوخة ـ بخلاف ذوي الفطرة السليمة ـ ممن أُسِرت فطرتهم، وصُفّدت بالأغلال. وعلى هذا الأساس، بدأت دعوة الأنبياء لتحرير الفطرة من غِلّ العبودية والأسر، وتحرير فطرة من هم على شاكلة النمرود، والفراعنة، والقياصرة، والطواغيت، وأذنابهم[1].

6 ـ إنّ العنصر الباطني المسمى بـ «النفس الأمّارة» هو العدو الأساس للإنسان في الرؤية القرآنية، هذه النفس التي تغلّ العقل والفطرة معاً وتأسرهما. وإنّ هدف الإنسان في الحياة، هو محاربة النفس الأمارة لتحرير العقل والفطرة وإنقاذهم امن أسر هذا العدو الغاشم الدائم وبراثنه.

وإن التقوى هي بمعنى النصرة والتحرر من أسر هذا العدو، وهي صفة دائمة لا تتوقف عند حدّ معيّن. وإنّ السبب الأساس في الدعوة إلى النجاح ودحر المستكبرين في مواجهة المستضعفين، هو إمّا الانتصار أو الهزيمة أمام النفس. فإذا انتصرت النفس الأمارة، في هذا التحدي الباطني في هذين الفريقين، فستتحقق سلطة المستكبرين، وسيقع المنهزمون المستضعفون العاجزون عن مواجهة النفس الأمارة، في أسر المستكبرين.

أما إذا نتج عن تلك المواجهة والتحدي الباطني، لدى هذين الفريقين، تحريرُ الفطرة، وغلبةُ العقل على النفس الأمارة، فسيلتحق أُولئك بالتوبة أيضاً ويُنضمّون إلى جبهة أتباع طريق الله وركب الأنبياء، وسيندمون على أفعالهم. وهذه النصرة هي، في أعماق المستضعفين، ليست إلاّ حكمَهم على المستكبرين الواقعين في أسر

(1) سورة النازعات: الآيات 17 ـ 19، وسورة طه: الآيتان 45 ـ 46.

النفس الأمارة، وهي خلافة الله في الأرض التي وعد بها سبحانه وتعالى[1].

7 ـ إنّ أكثر الخطابات القرآنية العامة، هي موجّهة لطبقة (الناس)، وهم في الرؤية القرآنية ليسوا المستضعفين والمحرومين، بل مفهومه يرادف الإنسان (الموجود الذي يمتلك الفطرة الإنسانية). وإنّ قيمة الإنسان في الخطاب الإلهي، سواء أكان بمعنى التكليف والمسؤولية، أم بمعنى استلام الفيض الإلهي واستيعابه، إنّما تنبع من جوهر الفطرة.

8 ـ إنّ نهاية الصراع المحتدم بين المستضعفين والمستكبرين في النظرة القرآنية، وانتصار المستضعفين على المستكبرين، إنّما ينتجان عن وجود الأمن والاستقرار في عبادة الله تعالى[2]، والإخلاص في العبودية[3]، وإرساء دعائم التوحيد، وإقامة دين الله. وتؤكد النظرة القرآنية على أنّ المنتصرين في مساحات الوغى والجهاد، هم الذين يدعون ـ حين الانتصار والإمامة والخلافة في الأرض ـ إلى العبودية الخالصة لله تعالى[4].

إنّ تأكيد الإسلام على العدالة الاجتماعية، والدفاع عن المحرومين والمستضعفين، والحثَّ أفعال الإيثار والزهد في المؤونة، ذلك كلّه بسبب مؤاساة الإسلام للمستضعفين من جهة، وإيجاد

---

(1) سورة الشمس: الآية 49، سورة النساء: الآية 151، سورة البقرة: الآية 76، سورة طه: الآية 18، سورة فاطر: الآية 18.

(2) سورة النور: الآية 55.

(3) سورة آل عمران: الآية 64.

(4) سورة الحج: الآية 41.

الداعي والهدف إلى الجهاد والإشراف العام، والثورة، إذا تفشّى الظلم والاستكبار من جهة أُخرى.

وقد وجدت الرغبة لدى بعض المسلمين الناشطين والمحرومين، في اللجوء إلى الأفكار المتطرفة الإفراطية اليسارية والاشتراكية. فقالوا في بحوثهم بالنظرية الاقتصادية وارتضاء السياسات الراديكالية. واستدل الإشتراكيون الإسلاميون بالمنهج السياسي، وبقول الإمام علي (ع): «ما رأيت نعمة موفورة إلاّ وفي جانبها حقّ مضيّع»، وقوله (ع): «ما جاع فقير إلاّ بما متّع به غني»[1]. وقول أبي ذر الغفاري المشهور عن النبي (ص): «إنني أعجب للفقير كيف ينام ليله، ولا يقوم بسيفه»[2]. وآيات أُخرى مثل قوله تعالى: ﴿كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ﴾[3].

ولا شك في أنّ هذه النظرة، لدى الاشتراكيين الإسلاميين، للمفاهيم القرآنية وتعاليم قادة الأديان، هي نظرة ذات بعد واحد. وهي لا تنسجم مع النظرة الاقتصادية في الإسلام، وذلك في رؤية جامعة وشمولية. وما ينتج عن هذه النظرة يتعارض تماماً مع الأُصول والمبادئ الإسلامية. ولكي نعرف بطلان هذا الالتقاط غير السليم لما يسمى بالاشتراكية الإسلامية، يكفينا أن نشاهد الآيات التي ترتبط بالقضايا الاقتصادية، وبالاقتصاد السياسي في القرآن، ونتأمل بدقّة في بعضها[4].

---

(1) **نهج البلاغة**، الخطبة 328.

(2) أبو ذر الغفاري، ص 32 ـ 39.

(3) سورة الحشر: الآية 7.

(4) سورة البقرة: الآيات 55، 83، 177، 184، 195، 196، 273، 277، 283، سورة آل عمران: الآيات 92، 161، 180، سورة المائدة: الآيات 12، 28، 82، 93، سورة النبأ: الآيات 10، 12، 36، 55، سورة =

5 ـ نظرية حاكمية السنن والمشيئة الإلهية (نظرية كلامية وتاريخية)

قال بعض الفلاسفة السياسيين الإسلاميين، بأصل الحاكمية المطلقة والجبر الإلهي. واعتقدوا أنّ المشيئة الإلهية حاكمة على التحولات كافة في المجتمع، ومنها التحولات السياسية، مثل سائر مجالات الحياة. وإنّ كل ما حدث في التاريخ من أحداث ووقائع وتحولات سياسية، وما سيقع منها، ناشئ عن أمر اقتضت الحكمة الإلهية نزوله إلى الأرض.

وبناء على هذه النظرية، فإنّ الحروب والانتصارات والهزائم السياسية كافة التي حدثت في التاريخ، هي من مظاهر المشيئة والحكمة الإلهية. وإنّ إرادته وحده هي التي تعيّن تلك التحولات السياسية، ولا ملجأ أو مهرب من تلك المشيئة الإلهية، ولو أدّت هذه المشيئة إلى انتصار الظالمين والمستكبرين.

وهذه النظرية مستمدة من النظرة الكلامية لدى الأشاعرة، الذين نَفَوا دور العقل في فهم بعض مراتب الخلقة وما في هذا العالم كافة، وسمّوا علاقة المجتمع والإنسان مع الله بالعلّة؛ ونسبوا أفعال الإنسان كافة إلى الله تعالى، ورأوا أنّ الإنسان لا إرادة له أمام إرادة الله تعالى ومشيئته.

وقد استُغلّت هذه النظرية في التاريخ الإسلامي السياسي لأغراض ومصالح سياسية لأطماع النظام الأموي. وكان المؤرخ والأسقف الغربي المعروف، الذي كان أُستاذاً ونديماً للملك الفرنسي

= القصص: الآيات 18، 58، 126، سورة الأنفال: الآيات 2، 3، 4، 41، سورة النور: الآيات 2، 19، 27، 37، سورة الإسراء: الآية 29، سورة الفرقان: الآية 67، سورة التوبة: الآيات 5، 11، 18، 71، 103، سورة الأحزاب: الآية 33، وسورة المجادلة: الآية 13.

«لويس الخامس عشر» من مؤيدي هذه النظرية[1]. واستدلّوا على هذه النظرية بآيات عديدة، منها قوله تعالى: ﴿وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ رَمَىٰ﴾[2]، وقوله تعالى: ﴿فَيُضِلُّ ٱللَّهُ مَن يَشَآءُ وَيَهْدِى مَن يَشَآءُ﴾[3]. وقد مال الفخر الرازي في تفسيره إلى هذه النظرية. واشتهرت هذه النظرية والفلسفة السياسية في التاريخ الإسلامي بـ «فلسفة توجيه أساليب الخلفاء الجبابرة»، مع غض النظر عن بطلان هذه النظرية الكلامية، أي الجبر، الذي بُحث في محلّه[4].

وهذه النظرية تتنافى أساساً مع آيات قرآنية أُخرى، وصفت الإنسان بـ(المسؤول)[5]، والحرّ[6]. وهي تخالف الآيات التي تنسب أفعال الإنسان مباشرة إلى نفسه[7]. واشتهر الأشاعرة، بين الفرق الإسلامية، باعتقادهم بالجبر، وتقديم حكم الوحي على حكم العقل، وأصل تقدم حكم الوحي على حكم العقل. وباعتقادهم أنّ العقل يمكن أن يحكم بين الوحي والشرع، ولكنّ الذي يكون في

---

(1) **المجتمع والتاريخ**، مرجع سابق، ص 214.

(2) سورة الأنفال: الآية 17.

(3) سورة إبراهيم: الآية 4.

(4) أنظر: مرتضى مطهري، **الإنسان والمصير**، جعفر سبحاني، **الجبر والاختيار**، محمد تقي جعفري، **الجبر والاختيار**.

(5) سورة يّس: الآية 60، سورة التوبة: الآية 75، سورة النحل: الآية 91، سورة الأحزاب: الآية 15، سورة الرعد: الآية 35، سورة طه: الآية 86، سورة البقرة: الآية 40.

(6) سورة الكهف: الآية 29، سورة الرعد: الآية 11، سورة الفرقان: الآية 57، سورة المزمل: الآية 19، سورة الإنسان: الآية 29، سورة النبأ: الآية 29، سورة عبس: الآية 12، سورة التكوير: الآية 28.

(7) سورة الرعد: الآية 11، سورة الروم: الآية 41، سورة الأنفال، الآيات: 53 ـ 54.

دائرة العقل محكوم بالمعايير والأُصول العقلائية.

فالموضوع الذي يخضع للتحليل العقلي نفسه يمتلك معايير وأصولاً معينة، وعلى العقل الذي يريد أن يحكم في هذا الموضوع رعاية تلك المعايير، ثمّ يحكم على ضوئها.

وعلى هذا، ينبغي على العقل متابعة الوحي، فمهمته ورسالته الأساس هي إضفاء طابع العقلانية على أُصول الوحي والقضايا الإسلامية. وعلى هذا فالأشاعرة يعرفون أنّ معيار تشخيص القيمة المعنوية وملاكات الحسن والقبح هما الوحي، ولا اعتبار للعقل هنا في هذا المجال في اعتقادهم. وقد تصوروا أنّ ضرر الأعمال ونفعها أمران ذهنيان، وأنكروا حقيقتهما وواقعهما، ولكنهم عَدُّوهما في الوقت نفسه أمراً نسبياً[1].

واعتقد الأشاعرة أنّ السبب الحقيقي في مجالات الوجود كافة منحصر في الله. فالقدرة الحقيقية هي له سبحانه، وهو ذو اختيار تام، وهذه القدرة اللامحدودة، وإرادته المطلقة، هما حرّتان، ولا يمكن تقييمهما أو تعيين حدودهما بأيّ معيار أو ميزان من الموازين. والإنسان، شأنه كأيّ موجود آخر من الموجودات الحيّة الأُخرى في العالم، ليس له قدرة حقيقية، بل إنّ القدرة المؤثرة فيه هي من عند الله تعالى. فالحرية المطلقة في أفعاله لا توزن بحسب الحسن والقبح العقليين، أو يكون لها غاية بأغراض ودواعٍ وأهداف عقلية.

واعتقد أبو الحسن الأشعري، «كاسبينوزا»، بعدم وجود غاية وغرض في ذات الله سبحانه، تحدد أفعاله وتوجهها. وبما أنّ أفعاله لا غاية فيها، فلا تكون مقيّدة ومحددة بغاية أو غرض. ولكن، بأيّة

(1) سورة الرعد: الآية 11، سورة الروم: الآية 41، سورة الأنفال: الآيتان 53 ـ 54.

حال، إنّ ما يفعله هو الأحسن. وبما أنّه عاقل مطلق الوجود فهو عادل، وإنّ ما يصدر منه من أفعال غنيّ بالحكمة[1].

ووإنّ مسؤولية الإنسان، أمام قيامه بأفعال ليس له فيها قدرة حقيقية، وإن كانت قبيحة في منظار المعايير العقلية، لكنها عند الأشاعرة مقبولة تماماً، لأنّ الإنسان مختار في اختيار الفعل أو الترك. واختيارُه أحدَهما كاشفٌ عن رغبته وعزمه في ذلك، وإن كان العزم أو الاختيار غيرَ مؤثّر في الفعل، بل إنّ العلة المؤثرة والحقيقية فيه هي الله[2].

وإنّ القواعد والسنن الإلهية في ما يخص أفعال الله، ونظام الكون، وعمل الإنسان، هي بمعنى ذات الله التي أوجبت ذلك. والتزام الله سبحانه بها ناشئ عن الرحمة الأزلية للذات القدسية الربوبية التي لا تتخلف أبداً، ولا يصدر منها خلاف ذلك.

ولا تُعْتمد التحولات السياسية في الفكر الأشعري أساسَ المعايير العقلية والفلسفية، ولا أساس الإرادة الحرّة للأشخاص، أو الفئات السياسية، أو عوامل أُخرى من هذا القبيل والأسمى من هذه كلها هو تلك العوامل الصورية والظاهرية؛ فبيده أزمّة الأُمور، وإدارة التحولات والأحداث، بل الآراء والأفكار. وهو الله خالق الكون، الذي له الدور الأساس والأول والتأثير الحقيقي في المجالات السياسية كافة.

ويمكن تلخيص الأُصول العامة للسنن الإلهية في العناوين الآتية:

---

(1) شريف. م. م، **تاريخ الفلسفة في الإسلام**، ج 1، ص 334.

(2) انظر: علي بن محمد، صدر الدين، **شرح العقيدة الطحاوية في العقيدة السلفية**، ص 5.

1) ـ تطبيق القوانين في المجتمعات البشرية والسنن الحاكمة عليها[1].

2) ـ الإنسان مسؤول ومختار في أداء أعماله الفردية والاجتماعية[2].

3) ـ سنّة الوحي وإرسال الأنبياء وإنزال الكتب السماوية[3].

4) ـ الإمداد الغيبي في الملمات والأُمور المستعصية في الحياة الفردية والاجتماعية[4].

5) ـ تعامل الإنسان والمجتمع، وما نتج من أعماله وسلوكه[5].

6) ـ علل ظهور وسقوط الدول والأُمم أو علل وبقائها[6].

7) ـ عوامل الهداية والظلال[7].

6 ـ الفلسفة السياسية القومية والنظرة الوطنية والعصبية

نسبت الأحزاب القومية العربية هذه النظرية لابن خلدون، حيث اعتمدت فلسفته الإجتماعية والسياسية أصل العصبية؛ بمعنى الانشداد القومي والقبلي، فقد عَدَّ العصبيةَ المحركَ الأساس في التحولات

---

(1) سورة فاطر: الآية 43، سورة الرعد: الآية 11، سورة الأحزاب: الآية 96، وترجمة تفسير الميزان ج 33، ص 93.

(2) سورة الرعد: الآية 11، سورة الأعراف: الآية 96، سورة الأنفال: الآيتان 53 ـ 54، سورة الروم: 41.

(3) سورة النحل: الآية 36، سورة فاطر: الآية 32، سورة الطلاق: الآية 8.

(4) سورة الإسراء: الآيات 18 ـ 20.

(5) سورة يونس: الآية 23، سورة الكهف: الآية 58.

(6) سورة الأعراف: الآية 34، سورة الحجر: الآية 5، سورة المؤمنون: الآية 43، سورة النحل: الآية 61، سورة الإسراء: الآية 58.

(7) سورة القصص: الآية 56، سورة البقرة: الآية 272، سورة المنافقين: الآية 6.

السياسية والاجتماعية. ورأى ابن خلدون أنّ النظرة والاتجاه السياسي لدى بني أُمية في الحكم، نوع من فلسفة قومية وعصبية. حيث عانت الشعوب والأقوام الأُخرى حالات الاضطهاد والحرمان السياسي والاجتماعي في تلك الفترة من حكمهم البغيض.

وقد قام أساس هذه الفلسفة على التمييز الطبقي والقومي، وتخصيص الحكم والسياسة بالعنصر الأفضل. فكان عامل التمييز القومي هو الذي حدّد مصير المجتمع واتجاه السياسة والحكومة. وهذه السياسة نفسها، كان هتلر وموسوليني والفاشيون من الساسة والحكام الغربيين، من المؤيدين والمتحمسين لها بشدّة. وكانت لهذه النظرية جذور غير واضحة المعالم وغامضة، في فلسفة «هيجل» السياسية، وقد استخدمها النازيون في حربهم ضدّ الشعوب والأُمم.

ويمكن القول إنّ للفلسفة السياسية القومية والطائفية دوراً في ظهور الشعوبية في إيران ومما لا ريب فيه أنّ تعصّب الحكام العرب الناشئ من ترجيح القومية العربية، والشعور بضرورة الوفاء لأنفسهم في انتمائهم العربي كانا مؤثرين أيضاً في إيجاد نوع من التحزب ومخالفة الشعوبية لدى الحكام العرب. قال أبو ريحان البيروني: «إنّ ديننا وحكمنا عربيان، وهما توأمان، فأحدهما تحفظه القدرة الإلهية، والآخر القوة السماوية. وإذا اجتمعت القبائل المنتمية في الولاء لبعضها لتمنح سمة وصفة غير عربية للدولة، لا تصل إلى أهدافها ولا تحقق ما تصبو إليه»[1].

ولكنّ كلام البيروني هذا لا علاقة له بالقومية العربية، باعتباره دافع عن حكام عصره العرب بهذا الكلام، وأراد أن يعلن بهذا عن رفضه لمعارضيهم، كما فعل ذلك بعض المفكرين أمثال محمد عبده

---

(1) نقلا عن مجيد خدوري، **التوجهات السياسية في العالم العربي**، ص 195.

ورشيد رضا والأمير شكيب أرسلان، في دفاعهم عن الحركات القومية العربية في مواجهة غزو الدول الغربية للأراضي العربية واحتلالها. وهو في الحقيقة يصبّ في جهة الدعوة لاستقلال الشعوب العربية أمام المحتلين الغربيين. وإنّ بطلان هذه النظرية السياسية، سواء أكانت بالمفهوم الغربي، أو بما نسب إلى الإسلام، كان قد بلغ درجة عالية من الوضوح، بحيث إنّه لم يترك مجالا لذكره فحسب، بل إنّ عرض هذا التوجه السياسي في هذا القسم من أبحاث الفلسفة السياسية في الإسلام لا يخلو من إشكال.

إنّ نفي التمييز العنصري والطائفي والقومي في الفلسفة السياسية الإسلامية واضح لدرجة إمكان عدّه من ضروريات الإسلام. وقد صرّح القرآن الكريم بأفضلية المتقين وترجيحهم على غيرهم[1].

وإنّ المؤمنين المتّصفين بالعلم هم وحدهم الذين لهم قابلية الرقيّ والتفضيل على غيرهم من أيّ فئة أو طائفة[2]. وقد بيّن القرآن الكريم أنّ اختلاف القوميات إنّما هو وسيلة للتعارف[3]. وأكدت السنّة أيضاً على ذلك كثيراً[4].

ولقد اشتهر ابن خلدونّ في كتابه المعروف بـ «المقدمة» شهرة عظيمة، وذاع صيته في الآفاق. وقد ادّعى فيها أنّ مصطلح «العصبية» هو المفتاح الوحيد لحلّ رموز التاريخ، ودراسة المجتمعات، ومعرفة الفلسفة السياسية، وعلم النفس. ثمّ أعطاها المحللون والكتّاب الذين تَلَوا عصره معاني عديدة، منها: أنها تعني

(1) سورة الحجرات: الآية 13.

(2) سورة المجادلة: الآية 11.

(3) سورة الحجرات: الآية 12.

(4) انظر: **الفقه السياسي**، ج 1، ص 545.

أُصول البشر وانتماء اتهم، وحريم السيادة والرئاسة، والنسب والمصاهرة القبلية والقومية، والعنصر والأعراق البشرية، والترابط والأُلفة ولحمة الأنساب والمصاهرة.

وما يمكن بحثه هنا هو دور العصبية في الفكر السياسي عند ابن خلدون، والإجابة عن هذا التساؤل، وهو: هل يمكن عَدُّ ابن خلدون ـ بناءً على هذه التفاسير ـ مؤيّداً لنظرية التمييز العنصري في الفلسفة السياسية أم لا؟

يتضح من قراءة هذه (المقدمة) أنّ ابن خلدون يعتقد أنّ التحولات الاجتماعية تتأثر بعوامل طبيعية عديدة، إذ ينشأ المجتمع البشري متأثراً بعوامل كالشعور والأحاسيس لدى البشر. ومن ذلك الشعور: الشعور المرهف في «طلب القدرة والسلطة» الذي يظهر في بداية نشوء الحضارة البشرية، وخضوع الشعوب والقبائل لسيطرة الإنسان وتسلطه. واعتقد البعض، في بيانه مجرى حكم القبيلة في عصر ابن خلدون، وتشكيل نظريته القائلة بأن الدول توجد من خلال حاكمية القبائل، أنّ ذلك لا يخلو من عدم التأثير، ويبيّن هذا فكره السياسي[1].

ورأى ابن خلدون، أنّ أيّ مجتمع في العالم بحاجة إلى حاكم، وعلى هذا الحاكم أن يستمد قدرته ونفوذه السياسي من العصبية والترابط القبلي ليمنع وقوع التجاوزات والانحرافات. واستنتج من خلال بحثه: أنّ الهدف من العصبية هو الحصول على القدرة السياسية، وإعمالها لاستلام الحكم والتسلّط. وسوف يسوق هذا التحول والحدث الإنسان نحو مسير الحضارة والتطور البشري والازدهار والإعمار.

---

(1) خليل الفاخوري، حنا الجر، **تاريخ الفلسفة في العالم الإسلامي**، ص 736.

واعتقد ابن خلدون أنّ العامل الرئيس في الوصول إلى السلطة والحكومة هو العصبية. وينبغي أن تبنى على أساسها أيّ قدرة في المجتمع. ولهذا تتجلى ضرورة انتساب الحاكم إلى تلك القبيلة أو الشعب الذي يحكمه، وتكون بينهم أواصر ولحمة في النسب. ومن جهة أُخرى: عليه أن يفتخر بنسبه إلى هذه القبيلة، ويحافظ على قرابته منها، ليتحقق كبرياؤه وغروره الوطني والقومي على هذا الأساس، ذلك أنّه في الافتخار بنسبه وكون أجداده من ذوي الرتب العالية والحسب والنسب الأصيل، تقوية لأركان حكمه ولصالحه[1].

إنّ العصبية، في نظر ابن خلدون، ليست عاملاً في ظهور الدولة فحسب، بل إنّها تساعد، كعامل أساس، في استمرار الحكم ونظام الدولة وبقائها أيضاً. وعلى ضوء هذا العامل تحصل التحولات الدولية والعالمية كافة وتتم تجزئتها، وإلحاقها بها، وتنمي فكر التوسيع في إطار بناء الدول الكبرى.

فالدول، إنما ينشأ فيها التفسخ والتهرؤ والزوال إذا زالت منها العصبية، وعلى العكس من ذلك، متى ما استخدم القادة والحكام العصبية.أساساً في حكمهم، ووزعوا المسؤوليات على أفراد قبيلتهم، ومنحوا الشعوب مناصب ورتباً عالية في الدولة، وأعطوهم دوراً ومشاركة في حكمهم، فستكون دولهم وحكمهم أسمى وأقوى من الحكومات المستقلة الأُخرى[2].

وأشار ابن خلدون، في فلسفته السياسية، إلى عامل آخر غير العصبية. فإذا استقرت الدولة وتمهدت فقد تستغني عن العصبية، وذلك في ما إذا استقرت الرئاسة في أهل النصاب المخصوص

(1) **مقدمة ابن خلدون**، ص 234.

(2) المصدر نفسه، ص 250.

بالملك في الدولة، وتوارثوه واحداً بعد آخر في أعقاب كثيرين ودول متعاقبة، نسيت النفوس شأن الأولية، واستحكمت لأهل ذلك النصاب صبغة الرئاسة، ورسخ في العقائد دين الانقياد لهم، والتسليم، وقاتل الناس معهم على أمرهم قتالهم على العقائد الإيمانية، فلم يحتاجوا حينئذ في أمرهم إلى كبير عصابة؛ بل كأنّ طاعتهم كتابٌ من الله لا يبدّل، ولا يعلم خلافه.

ثمّ أشار إلى حكم بعض الخلفاء، وقال إنّ عصبية العرب كانت قد فسدت إلى عهد دولة المعتصم وابنه الواثق، واستظهارهم بعد ذلك إنّما كان بالموالي من العجم والترك والديلم[1]. ويمكن عَدُّ العصبية، حسب هذه النظرة، مانعاً وعائقاً كبيراً أمام تشكيل وظهور الدول والحكومات، بمعنى استيلاء العصبية على القوى والسلطات الحاكمة في صراعها معها؛ فتتألب الأحزاب المعارضة والمناهضون للحكم، ويصيرون جبهة وكتلة واحدة، وتظهر قوة كبرى بعد أن كانت فئات صغيرة، تؤدي إلى إسقاط الحكومة وإزالتها. فإذا كانت الدولة قد استخدمت العصبية في حكمها فالنصر حليفها[2].

وتتضمَّن (مقدمة ابن خلدون) عوامل أُخرى، اعتمدها في بحثه، منها: عوامل الفطرة والعقل. فقد اعتقد أنّ الحاجة إلى الحاكم والدولة والقدرة السياسية أمر فطري ووجداني[3]. وعَدَّ العقل، من خلال مقارنة ارتباط العلة والمعلول في الظواهر الاجتماعية، ملاكاً للعمل به[4].

---

(1) المصدر نفسه، ص 276.

(2) المصدر نفسه، ص 239.

(3) المصدر نفسه، 249.

(4) المصدر نفسه، ص 534.

ورأى بعض الباحثين والكتّاب أنّ الفلسفة السياسية لابن خلدون هي أقرب إلى النظريات السياسية في تأييد القوميات العربية وتقديم الشعور العربي. وقارن بعض الباحثين بين آراء ابن خلدون وأفكار كلٍ من: «ويكو» (1667 ـ 1744 م) مؤلف كتاب العلم الجديد، و«ماكيافيللي» (1469 ـ 1525 م) مؤلف كتاب الأمير، و«روسو» وغيرهم؛ وذكروا وجوه شبه بينهم، ولا يتسع هذا البحث الموجز للإطالة هنا.

ولكن ينبغي التسليم بأنّ ابن خلدون تأثر بأفكار عصره، وأوضاعه السياسية والاجتماعية، فظهرت عليه هذه النزعة القومية والعنصرية في تحليل الظواهر والأحداث الواقعية، وقام بتفسير الأحداث الاجتماعية تفسيراً علمياً وموضوعياً دقيقاً؛ فكانت نظرته الواقعية حول القضايا والمواضيع الهامة هي المسحة البارزة في كتابه «المقدمة». ولهذا السبب تعرّض إلى انتقادات لاذعة وشديدة من الناحية الدينية، واتّهم بالخيانة[1].

7 ـ الفلسفة السياسية للمدينة الفاضلة عند الفارابي (259 ـ 329 هـ)

تعرّف المسلمون على الفلسفة اليونانية من خلال امتلاكهم ثروة غنية في الفلسفة السياسية، فقد قاموا بإحداث تغييرات عديدة في شكل الفلسفة المستوردة ومحتواها، وأوجدوا أرضية واسعة ومناسبة لمعرفة المقولات الفلسفية وتكميلها. وهكذا ظهرت فلسفة جديدة عرفت بالفلسفة الإسلامية، واهتمت مراكز علمية كثيرة في أقطار عديدة من العالم الإسلامي بإعادة هيكلة هذه الفلسفة الجديدة وتجديدها، وانصبّت هذه الاهتمامات في ثلاث مراحل:

(1) الفاخوري، خليل حنا والبحر، **تاريخ الفلسفة في العالم الإسلامي**، ص 750.

1) ـ المرحلة الأُولى: من الناحية المبنائية والأيديولوجيّة

لقد تمّ تطهير الأبحاث الفلسفية كافة من الشرك، وأُعطيت مباني توحيدية. وهكذا ظهرت فلسفة جديدة بوصفها مبدأً فلسفياً توحيدياً متكاملاً من قبل الفلاسفة. وقد استعين بها في الأبحاث الإسلامية المختلفة، ومنها في المسائل الكلامية.

المرحلة الثانية: إعادة بناء الفلسفة اليونانية وتجديدها.

تم تجديد الفلسفة اليونانية وإعادة بنائها من قبل المفكرين الإسلاميين، وبدأ العمل في الفترة التي شاعت فيها شبهة أنّ الفلسفة المستوردة غريبة عن الثقافة الإسلامية ومبانيها الفكرية والاعتقادية. وسعى الفلاسفة الإسلاميون، من خلال اعتمادهم المصادر الإسلامية ،إلى تطبيق أُصول الفلسفة الجديدة ومبانيها التي اختلفت كثيراً في ماضيها عن الموازين والمعايير الإسلامية، واستدلوا عليها بآيات وروايات عديدة في تأييدها. وقد زاد هذا التحول في الانتشار والثراء الفلسفي على ما عرف بـ «الفلسفة الإسلامية».

وكان أبو نصر الفارابي (259 ـ 339 هـ) من كبار المفكرين الإسلاميين الذين أسهموا في تنشيط الفلسفة اليونانية وتجديدها وعرض الفلسفة الإسلامية. وسنوضح فلسفته السياسية، بسبب انتساب مشربه السياسي الفلسفي للإسلام. فقد أشار الفارابي في بعض كتبه ومنها: آراء أهل المدينة الفاضلة، وإحصاء العلوم، والسياسة المدنية، ورسالة في السياسة، وكتاب الملّة والتنبيه على سبيل تحصيل السعادة، إلى تبعيته للتقسيم المتداول لدى الفلاسفة اليونانيين، وقد اختص قسماً منها بسياسة المدن، أي سياسة إدارة البلدان. وخصّص فصولاً في بيان نظرياته في مجال السياسة والحكومة، وقام بشرح الفلسفة السياسية على ضوء مبانيه الفلسفية.

وإنّ النموذج الذي عرضه الفارابي للفكر والنظام السياسي في المدينة الفاضلة، مستمدّ من مبانيه الفلسفية في بيان نظام علاقة الحادث بالقديم، وسلسلة مراتب العقول العشرة[1]، التي عرضت في فلسفة اليونان لتفسير مراتب الخلقة، وبيان علاقة الحادث بالقديم؛ وكذا دور العقل الفعال في الإفاضة على العالم المادي، ومنها ما يختص بحياة الإنسان الذي يبيّن مدى ارتباطه بالله.

إنّ العقل الفعال الذي يقع في نهاية مراتب سلسلة العقول، ومن خلال تعقّل العقول الأعلى كافة، وكسب الفيض من خلالها، هو في حالة الإفاضة على عالم الطبيعة والإنسان وتنميته وإيصاله إلى الكمال المطلوب. ويكمل الإنسان في ما إذا التقى بالعقل الفعال. وفي هذه الحالة، فإنّه يكون واسطة بين الله والبشر[2].

واعتقد الفارابي، على ضوء هذا الأصل الفلسفي، أنّ رئيس المدينة الفاضلة هو من يكون الواسطة في كسب الفيوضات من العقل الفعّال، ويربط الإنسان بخالقه عن طريق هذا العقل والعقول العشرة، ويبيّن قوانين المدينة الفاضلة من خلال كسب الفيض من العقل الفعّال. وإن لم يكن موجوداً، فإنّ قوانينه وسيرته ثبتت في المدينة الفاضلة.

ومن جهة أُخرى، إنّ النبوة والإمامة في الفكر الإسلامي، لهما وضوح وظهور في الفلسفة السياسية للفارابي، وقد وضع فلسفته لخدمة هذين الأصلين الفلسفيين، أي (النبوة والإمامة). واعتقد أنّ رئيس المدينة الفاضلة هو النبي أو الإمام، أي الإنسان الكامل الملاقي للعقل الفعّال؛ فهو يكسب الفيوضات ثمّ يعرضها بصورة

---

(1) الفارابي، أبو نصر، **السياسة المدنية**، ص 107.

(2) المصدر نفسه، ص 79.

قوانين ثابتة في المدينة الفاضلة. فهذا هو النبي أو الإمام الذي ثبتت بعده سيرته وقوانينه.

قال الفارابي بعد ذكره عنوان الرئيس: إنّ الإنسان المسمى بالملك لدى القدماء، هو الإنسان الذي يمكن أن يقال عنه إنّه أوحي إليهله. فإنّ الإنسان إنّما يوحى إليه إذا بلغ هذه الرتبة، وذلك إذا لم يبق بينه وبين العقل الفعّال واسطة. فهذه الإفاضة الكائنة من العقل الفعّال إلى العقل المنفعل بأن يتوسط بينهما العقل المستفاد، وهو الوحي. ورئاسة هذا الإنسان هي الرئاسة الأُولى، وسائر الرئاسات الإنسانية متأخرة عن هذه، وكائنة عنها، وتلك بيّنة[1]. ومتى لم نجد أساساً في مستوى الرئيس الأول، أخذت الشرائع التي دبّرها ورسمها أُولئك، فكتبت وحفظت ودبرت بها المدينة، فيكون الرئيس الذي يدبر المدينة بالشرائع المكتوبة المأخوذة عن الماضين ملك السنّة[2].

واصطلح الفارابي على هذا النوع من النظام السياسي بـ «ملك السنّة»، والخصائص كافة التي ذكرها لرئيس المدينة الفاضلة مثل: «كونه تام الأعضاء، جيد الفهم والتصور، جيد الحفظ، جيد الفطنة وذكياً، حسن العبارة، محباً للتعليم والاستفادة، غير شره على المأكول والمشروب والمنكوح، محباً للصدق وأهله، كبير النفس، محباً للكرامة، زاهداً، محباً للعدل وأهله، مبغضاً للجور والظلم وأهلهما، يعطي النصَف من أهله ومن غيره، قويّ العزيمة على الشيء، جسوراً عليه، مقداماً غير خائف ولا ضعيف النفس»، هي كلها خصال وصفات مستمدة من التعاليم والقيم الإسلامية والدينية للقادة والمعنيين بالأُمور العامة في إدارة المجتمعات الإسلامية. مع

(1) المصدر نفسه، ص 156.

(2) المصدر نفسه، ص 158.

وجود فرق، وهو: أنّ الفارابي استخدم أحياناً مصطلحات فلسفية مع وجود المفاهيم الإسلامية[1].

وكذلك كانت المفاهيم التي بحثها الفارابي، في مجال الفطرة والمساواة والحرية، هي ملهَمة من التعاليم الإسلامية، وقد أثّرت تأثيراً مباشراً في فلسفته السياسية. وعدا هذين العنصرين المكوّنين لفلسفة الفارابي، فإنّ هناك عنصراً ثالثاً يشاهد في آرائه السياسية، ويختص بظروف عصره وهو: تزامن فلسفته مع اضمحلال الخلافة العباسية وظهور الحكومة الحمدانية القوية. فقد سنحت له الفرصة في مثل هذه الظروف لبيان أفكاره في قوالب فلسفية وحكمة عملية، بلا صراع أو أزمات حادة في تلك الفترة. وقد أبعد نفسه عن الخلافات المذهبية بالتحاقه بركب الحكومة الحمدانية.

وكان الرئيس والحاكم على المسلمين في عصر الفارابي يتسمى بـ «الخليفة» في بغداد، وبـ «الأمير» في الشام، وهناك حكام آخرون تلقّبوا بألقاب عديدة وأسماء أُخرى. لكنّ الفارابي لم يستفد من تلك العناوين في كتبه ومصنفاته. ومن جهة أُخرى، كانت بغداد، عاصمة الخلافة، محلاً للنزاعات والسجالات المذهبية والطائفية الحادة والعنيفة بين الشيعة والحنابلة.

ورغم أنّ الفارابي كان من المحافظين المعتدلين في منهجه، لكنه عرف بتشيّعه، فاستخدم نظرياته الفلسفية غطاء سياسياً له، حتّى عدّ الكثيرون من الباحثين تلك الصفات والخصائص التي ذكرها لرئيس المدينة الفاضلة أنّها الشروط نفسها التي ذكرت في الفقه الشيعي للإمام (ع) ونوابه. وهي تنطبق على الصفات التي ذكرها نفسها، واشتهر بها الإمام الأول للشيعة[2]. وقد بلغ الأمر ببعض

(1) أبو نصر الفارابي، **آراء المدينة الفاضلة**، الفصل 28.

(2) ابن عبد العالي، عبد السلام، **الفلسفة السياسية عند الفارابي**، ص 26.

الباحثين والكتّاب العرب، من خلال تأثر الفارابي بالتعاليم الشيعية في مجال الإمامة وذكر خصائص الأئمة المعصومين (ع)، إلى القول بأن الفارابي يخطّ أكثر مما قاله الشيعة في وصف الإمام، وقال مثل مقالتهم. لكنّ الأمر الوحيد الذي أضافه هو المنهج الفلسفي الذي اعتمده لتغطية عقائد الشيعة في مؤلفاته[1].

إنّ غرض الفارابي من مصطلح «الرئيس الأول» هو نفسُهُ مصطلح «الإمام» عند الشيعة، وإنّ غرضه من مصطلح «الرؤساء الأبرار» هم الأئمة الأطهار (ع)[2]. ولعل سكوت الفارابي كان له مغزى ومعانٍ كثيرة في مواجهة التيارات المنحرفة والمناهضة، وكذا الأزمات السياسية والمذهبية؛ فقد خلق الأجواء ومهّد الأرضية لصدور مثل هذه الأحكام. ولعلّ هروبه من بغداد عاصمة الخلافة، ومحلّ النزاعات والتضاربات الفكرية والسياسية، ولجوءَه إلى سيف الدولة الحمداني المنتسب إلى الشيعة، كان قد ضاعف من تقوية هذه الفرضيات والاحتمالات حول معتقدات الفارابي.

وعلى رغم أنّ للفارابي ميولاً للفلسفة اليونانية، ورغم اشتهاره بشرح فلسفة أرسطو، إلاّ أنّه لم يظهر في فلسفته السياسية أيّ نوع من الميل والرغبة في قبول الآراء السياسية في كتاب «الجمهورية» لأفلاطون، وكتاب «السياسة» لأرسطو؛ وهذا يدل على استقلاله الفلسفي، ومدى جهود الفلاسفة الإسلاميين في إعادة الفلسفة اليونانية وتجديدها.

ومن جهة أُخرى، لم يُظهر الفارابي أيّ رغبة في استخدام بعض المصطلحات الفلسفية الإسلامية الشائعة والمتداولة في عصره،

---

(1) المصدر نفسه، ص 28.

(2) المصدر نفسه، ص 114.

مع أنّ أكثر أبحاثه السياسية التي تناولها في كتبه تتعلق بقضايا عصره، وكذا بعلمي الكلام والفقه، لكنه قليلاً ما استخدم تلك المصطلحات لهذين العلمين.

وعلى أيّة حال، فقد كان أُسلوب الفارابي في أبحاثه السياسية ذا مسحة فلسفية محضة، قائمة على أُسس فلسفة اليونان ودعائمها. وما استنتج من تلك الأبحاث والدراسات هو القول بالحكومة الدينية المستندة إلى الوحي. ولم يستدلّ الفارابي، في شرح أفكاره وآرائه، بالكتاب والسنّة؛ ولم يستخدم المنهج الكلامي والفقهي، فلا يمكن نسبة آرائه إلى الإسلام. ومع أنَّ الفارابي قد اعتمد وحدة الفطرة البشرية والمساواة وحرية الإنسان في مجال الفكر الإسلامي، دون الإشارة منه إلى النصوص الإسلامية، لكنّه كان معتقداً بالسعادة العامة في الحركة البشرية، وهدف الفطرة المشتركة. أما الفطرة الثانوية عند البشر، فهي عامل الاختلاف والميول المتنوعة والمختلفة. وعلى هذا الأساس، فإنّ التصنيف الاجتماعي هذا، وعلى رغم وجود مبدإ المساواة بين البشر، قابلٌ للتأويل[1].

لقد اعتقد الفارابي أنّ منشأ الخير والشر ناتج عن الأفعال الإرادية البشرية، وأيدَّ رأيه بهذا التوضيح، وهو: أنّ منشأ الخير هو القوة الناطقة النظرية، والشر: منشؤه قوة التخيّل. ويمكن حصول الشر من طرق أُخرى وَفْقِ هذا الترتيب: القوة العاقلة تدرك السعادة جيداً، ولكنها لا تجعلها هدفاً في الحياة، فاستبدلت بالسعادة الحقيقية هدفاً آخر في الحياة، ويمكن الانتفاع بقواه الأُخرى للوصول إليها. وفي هذه الحالة، فإنّ كل ما يحصل ليس إلاّ الشر[2].

---

(1) المصدر نفسه، ص 148.

(2) المصدر نفسه، ص 147.

التحولات السياسية في نظر الفارابي:

رأى الفارابي أنّ مسؤولية إدارة المدينة الفاضلة، الملقى على عاتق الإنسان الكامل، تعدّ من وظائفه الأساسية، وهي قابلة للتغيير. لكنّ خصائصَ المدينة الفاسدة كامنة فيها، ولا يمكن تغييرها. فلا جَرَمَ أنّ المدينة الفاضلة ستتحول إلى المدينة الجاهلة أو ما يضاهيها؛ وعلى هذا الأساس، لا يمكن عَدّ المدينة الفاضلة مدينةً سماوية وحتمية وجنّتية، فهي تتغير تبعاً للأوضاع الراهنة. وهنا ينبغي تحليل العلم المدني، وهذه الجهات فيه، إلى أُمور هي:

1) ـ إحصاء أصناف الأفعال التي تضبط بها المدن والرياسات الفاضلة من أن تفسد وتستحيل إلى غير الفاضلة.

2) ـ إحصاء السياسات والأساليب التي تؤدّي إلى إقامة سنن المدينة الفاضلة.

3) ـ إحصاء وجوه التدابير والحيل، والأشياء التي تستعمل إذا استحالت إلى الجاهلية، حتى تردّ إلى ما كانت عليه[1].

لقد قسّم الفارابي الدول والمجتمعات السياسية، والأُصول المذكورة في ما يعني المدينة الفاضلة، إلى عدّة أقسام، وشرح وظائف ومسؤوليات كل واحدة منها كما يلي:

1) ـ المدينة الفاضلة: وهي التي يحكمها الإنسان الكامل الذي يمتلك خصائص إدارة المجتمع المثالي البشري.

2) ـ المدينة الجاهلة: وهي التي لم يعرف أهلها السعادة، ولا خطرت ببالهم، إن أرشدوا إليها لم يفهموها ولم يعتقدوها.

---

(1) الفارابي، أبو نصر، **إحصاء العلوم**، الفصل 5.

وهي تمتلك آراء فاسدة، وسنناً قبيحة، وعقائد باطلة، وانتشاراً للظلم. وإنّما عرفوا من الخيرات بعض هذه التي هي المظنونة في الظاهر أنّها خيرات، من التي تُظن أنها هي الغايات في الحياة، وهي سلامة الأبدان واليسار والتمتع باللذات، وأن يكون الإنسان مخلّى لهواه، ومكرّماً ومعظّماً. فكلّ واحدة من هذه سعادة عند أهل الجاهلة. والسعادة العظمى الكاملة هي اجتماع هذه كلّها. وأضدادها هي الشقاء، وآفات الأبدان والفقر، وأن لا يتمتع باللذات، ولا يكون مخلّى لهواه، وأن لا يكون مكرّماً[1].

3) ـ المدينة الضرورية: وهي التي قصد أهلها الاقتصار على الضروريّ مما به قوام الأبدان من المأكول والمشروب والملبوس والمسكون والمنكوح، والتعاون على الاستفادة منها. وفي هذه المدينة تكثر الزراعة والصناعة والصيد، وتكون الرئاسة العليا لمن يدير هذه الأُمور بنحو أفضل[2].

4) ـ مدينة النذالة أو البدالة: وهي التي قصد أهلها أن يتعاونوا على بلوغ اليسار والثروة، ولا ينتفعوا باليسار في شيء آخر، فاليسار هو الغاية في الحياة. وسميت بالنذالة، لأنّ أهلها يفكرون بأُمور قذرة[3].

5) ـ مدينة الخسّة والسقوط: وهي التي قصد أهلها التمتع باللذة من المأكول والمشروب والمنكوح، وبالجملة اللذة من

(1) انظر: أبو نصر الفارابي، **آراء المدينة الفاضلة**، الفصل 29.

(2) انظر: أبو نصر الفارابي، **السياسة المدنية**، ص 171.

(3) انظر: أبو نصر الفارابي، **السياسة المدنية**، ص 172، **وآراء أهل المدينة الفاضلة**، الفصل 29.

المحسوس والمتخيّل، وإيثار الهزل واللعب بكل وجه، ومن كل نحو[1].

6 ـ مدينة الكرامة أو الكراميّة: وهي التي قصد أهلها أن يتعاونوا على أن يصيروا مكرمين ممدوحين مذكورين مشهورين بين الأُمم، ممجّدين معظّمين بالقول والفعل، ذوي فخامة وبهاء، إما عند غيرهم، وإما بعضهم عند بعض. ويبحثون هذا الأمر من طريقين:

أ ـ إما عن طريق القسوة، والقوة، والنفوذ والقدرة.

ب ـ أو عن طريق النسب والمصاهرة، والانتماء والأسرة.

والرئيس الأول في هذه المدينة هو من يكون الأفضل في هاتين المقولتين[2].

7) ـ مدينة التغلّب: وهي التي قصد أهلها أن يكونوا القاهرين لغيرهم، الممتنعين من أن يقهرهم غيرهم، ويكون كدّهم اللذة التي تنالهم من الغلبة فقط[3].

8) ـ مدينة الحرية أو الجماعية: وهي التي قصد أهلها أن يكونوا أحراراً، يعمل كل واحد منهم ما شاء، لتسيير أُمورهم من خلال الآراء العامة. فتكون الحرية والمساواة من خصائص هذه المدينة، وحكام هذا الشعب وقادتُه يتبعون رغباتهم وإرادتهم. فعلى المرؤوس أن يختار رئيسه، ولا يجعل ملاكات تفويض الاختيار للرئيس في هذا الاختيار[4].

---

(1) المصدر نفسه.

(2) المصدر نفسه، ص 174.

(3) أبو نصر الفارابي، **السياسية المدنية**، ص 180.

(4) المصدر نفسه، ص 189.

9) ـ المدينة الفاسقة: وهي التي امتلك أهلها فكراً سالماً، وإدراكاً صحيحاً للسعادة الحقيقية؛ ولكنهم من جهة العمل، يعملون كالجهلة. وهذه المدينة بيان للحالة المتوسطة والمعدّلة الواقعة بين المدينة الفاضلة والمدينة الجاهلة[1].

10) ـ المدينة الضالة: وهي التي قصد أهلها اتّباع الآراء الفاسدة والأساليب السيئة والمنحرفة، والتقليد الاعمى، وتحريف سنن حياتهم[2].

8 ـ الفلسفة والفكر السياسي عند الشيخ الرئيس أبي علي بن سينا (363 ـ 437 هـ. ق)

تضمن كتاب «السياسة» لأبي علي بن سينا أبحاثاً أساسية وموضوعية ضمن آثاره المتبقية، حول سياسة المدن وإدارة البلدان. ونستعرض هنا آراءه وأفكاره السياسية التي استقصيناها من كتبه وأبحاثه، وهي في أربعة أبعاد أو أنماط:

1 ـ إنّ المجتمع المتساوي واللاطبقي، والذي يتساوى أفراده فيه، لا يكون مصيره إلاّ الاضمحلال والزوال، سواء أكان كل أفراده مترفين، وأغنياء، وأكفياء، ورؤساء، وذوي اقتدار، أو كانوا جميعاً فقراء، ومعوزين، وعاجزين، وضعفاء.

ففي الحالة الأُولى، ستؤدي علاقات المجتمع وأفراده نحو الفساد بسبب الحسد، والمنافسة السلبية، والجدال، والتعدي على حقوق الآخرين، وطلب الشهرة والرئاسة.

وفي المرحلة الثانية، سيقود الفقر والعوز والحاجة، إلى الفناء

(1) المصدر نفسه، ص 198.

(2) المصدر نفسه، ص 198.

والزوال. أما لو بُني المجتمع على أُسس رصينة وثابتة، كالعلم والقدرة، وتوفير الإمكانات المادية والمعنوية لمختلف شرائح المجتمع وطبقاته المتفاوتة والمتمايزة، فسيقوم كل فرد من أفراد المجتمع بحلّ مشاكل القسم الآخر، وسيتعاونون في ما بينهم على إنضاج المجتمع واستمرار بقائه، وتلبية حاجات أيٍّ منهم ومتطلباته؛ وستتوافر لهم حالات إقناع وإشباع بالنسبة لحاجاتهم، وسيحصلون على أرباح طائلة وثروة عظيمة، مقابل بذلهم جهوداً وأتعاباً ضئيلة. فبدل أن يقوم كل فرد لوحده بتوفير متطلباته الضرورية وحاجاته، لسد النقص في حياته، فإنّ بإمكان كل منهم الاستغناء عن ذلك، من خلال أداءٍ وعمل جماعي، وبذل جهود الآخرين ومساعيهم.

وفي مثل هذا المجتمع سيقوم أصحاب الفكر والعلم والأدب بتأدية مهامهم وأعمالهم، في البحث والتحقيق والإبداع الفكري والفني والمهني والعلمي والصناعي؛ وسيقوم أصحاب الأموال باستثمار أموالهم بالتجارة والصناعة والزراعة، وسيؤدي كل منهم الأداء الأفضل لخدمة مجتمعه، وسينتفع الجميع بهذا الأداء الجماعي، وبهذا النوع من المبادلة والمقايضة العملية.

وهذا الكلام يصدق في خصوص القادة والحكام، وكذا الجهات التنفيذية لأوامر الحكام المعنيين في قضايا الدولة، باعتبارهم قادرين على رفع مستوى الأداء الخدمي، ورفع النقائص بالمجهود الجماعي للآخرين[1].

واعتقد أبو علي بن سينا أنّ هذا الأُسلوب في الحياة الاجتماعية، المختلفَ بحسب الظاهر، واللامتساوي، والمجتمع اللامنسجم، هو مظهر من مظاهر الرحمة الإلهية، وعلامات الحكمة

---

(1) المصدر نفسه، **السياسة**، ص 3.

الربانيّة؛ وهو شاهد على حسن التدبير الإلهي والنظام الكوني.

فالاختلاف الطبقي بين فئات الأُمة ليس وسيلة لاستثمار الضعفاء من قبل المتمولين الأقوياء، وذوي النفوذ الأثرياء؛ بل هو أُسلوب للوصول إلى الحياة الحرّة الكريمة والحكيمة، والقليلة الأتعاب والمنتجة؛ الحياة التي يصل كل فرد أو طبقة فيها إلى أهدافه باتعاب وجهود ضئيلة بالبيان المتقدم.

واعتقد هذا الفيلسوف أنّ الكفاءات والقابليات، والقدرة على الإنتاج، وتوافر الإمكانات المادية والمعنوية في مجتمع من المجتمعات، لم تكن في الحقيقة مؤشراً على توزيع العمل لتنظيم مجموعة من المجاميع البشرية؛ إذ كانت الفئات التي تستحوذ على هذه المقدرات غالباً ما تتملّص من استلام المسؤولية وأداء الوظائف والمهام الخدمية في المجتمع. ولذلك، عندما يرتضي الجميع وجود هذه الاختلافات واللامساواة والتمايز الطبقي، فسيقنع كل فرد منهم بحصته من العمل الذي أدّاه في المجتمع، وسيعطف كل منهم على الآخر، ويتوادّون ويتراحمون في ما بينهم. وسيطبقون ما حملوه من شعارات سياسية عظيمة مثل: السلام، والأمن، واحترام حرية الرأي وتقدير الآخرين، وسيغلقون أمامهم أبواب التخريب والانحراف والسلوكيات المزيّفة، كالتعدي على حقوق الآخرين، والظلم، والحرب، والهدم.

2 ـ الأسرة هي اللبنة الأساس في بناء المجتمعات البشرية، التي تنشأ من توسّع الأسرة، والتي منها تكون الدولة والحكومة. فمع اتّساع دائرة الأسرة، لا يبقى رئيس الأسرة وربُّها في إطار الأسرة الضيق والمحدود، أو يشعر أنه صاحب هذه الأسرة وحدها، بل يشعر بأنّه رئيس مجموعة نتجت من اتساع حدود الأسرة، وابتعادها عن إطارها الضيق والمحدود.

فعندما يزداد عدد نفوس القبيلة، يرى كبير القبيلة نفسه حاكماً عليها، ويكون له رعايا وأتباع يطيعونه ويناصرونه، ولا يعصون له أمراً[1]. ثمّ تبدأ علاقات جديدة في المجتمع الذي يخضع لأوامره ويطبقها، ويكون كالراعي الذي يحفظ ماشيته وقطيعه من الأخطار التي تحدق بها والتي تهددها في الظروف الصعبة. فهو، مع أنّه يفكر في طريقة إشباعها، وكيفية التعامل معها، تقع عليه مسؤولية أُخرى أهمّ، وهي إيصالها إلى برّ الأمان، والابتعاد عن الأخطار والتهديدات. وعلى الرئيس أن يكون فطناً ذكياً وحذراً في سلوكه، وأن يفكر في مصالح شعبه، وأن يكون معروفاً بحسن التدبير في إدارة المجتمع، لتنتظم حياته الاجتماعية[2].

3 ـ التخلّق بالقيم والمبادئ السامية، وخاصة لدى المسؤولين والمعنيين بإدارة البلاد، شعباً وحكومة؛ وعلى هؤلاء وقبل كل شيء، وقبل أن يحكموا وينشغلوا بأمر السياسة، أن يراقبوا أنفسهم أولًا، ويتحلّوا بالقيم والمبادئ الأخلاقية السامية، ويسوسوا أنفسهم قبل أن يسوسوا الأُمة[3].

ورأى ابن سينا أنّ سياسة النفس، أصعب وأخطر من سياسة الأُمة، فمن قدر على إدارة نفسه وتدبير شؤونه، تسهل عليه إدارة شعب وأُمّة بأكملها.

وإنّ الحاكم الذي يتحلّى بالفضائل والأخلاق السامية، ويطرد

---

(1) أبو علي بن سينا، **السياسة**، ص 6.

(2) المصدر نفسه.

(3) المصدر نفسه، ص 7.

الأوهام والشياطين عن نفسه، جدير بإعمار البلاد وقادر على إدارة شعب وأمة معاً[1].

4 ـ أوجز أبو علي بن سينا في رسالته «إثبات النبوة»، فلسفة بعث الأنبياء في محورين:

أ ـ إصلاح العالم المادي المحسوس للأمة، بالتدبير واتخاذ السياسة الحكيمة والمتزنة.

ب ـ إيجاد العالم العقلي البشري وتكميله بالعلم والحكمة. فمسؤولية الأنبياء الأولى تعمّ الأمة كافة، وهي «نبوّة عامة». وهناك نبوّة تختص ببعض شرائح المجتمع ورواده، وهي «نبوة خاصة».

واعتقد ابن سينا أنّ المجتمع السياسي يعتمد على ثلاث شرائح اجتماعية أساسية، تقوم بدور كبير وهام في تنفيذ وتطبيق سياسة التعاون والتضامن الاجتماعي، وهي:

1 ـ الشريحة الأُولى: وتضم الساسة ورجال الأعمال والقائمين على شؤون الدولة، الذين يديرون أمر المجتمع والنظام الإجتماعي والدولة.

2 ـ الشريحة الثانية: وهم طبقة الصناع والأيدي العاملة والمنتجة للآلات والأدوات التي تحتاجها الأُمة، وتساعد على بثّ روح الحركة والنشاط في المجتمع، وتبعث على الازدهار والتطور.

3 ـ الشريحة الثالثة: وهم طبقة الحفظة والحراس القائمين على أمن المجتمع وسلامته، والدفاع عن ثغور الوطن، وحقوق الأُمّة.

---

(1) ابن سينا، تيسير شيخ الأرض، **أعلام الفكر العربي**، ص 151.

واعتقد الشيخ الرئيس أنّ النظام السياسي والحاكمية، إنّما يتحققان في ظل تنظيم هذه الشرائح والطبقات الاجتماعية. ولا يحقّ لأيّ أحد الخروج من حدود رئاسة صِنفه، ويجب طرد (العاطلين) عن المجتمع، ومعاقبتهم إن عارضوا.

وقد انصبت اهتمامات الشيخ الرئيس وأبحاثه، ودراساته السياسية في قراءة المجتمع، على القاعد الآتية: إنّ الإنسان مدنيّ الطبع، فإن أراد أن يعيش منعزلاً عن المجتمع من دون استعانة أو الآخرين معاضدتهم لتأمين حاجاته ومتطلباته الضرورية، فلن يشمّ هذا المجتمع رائحة الإصلاح والتجدد أبداً. فعلى كل فرد في المجتمع أن يسعى لرفع نقائص الآخرين وحاجاتهم، ويقوم الآخرون برفع احتياجاته ومتطلباته أيضاً، ليعمّ الأمن والسلام في المجتمع، ومن ثم مواكبة عجلة التطور والرقيّ والازدهار[1].

ورأى الشيخ الرئيس أنّ الهدف النهائي، والشعار المثالي للتطور والحضارة والمجتمع السياسي، هو الوصول إلى السعادة. وهي تتحقق في أربعة أنواع من الالتذاذ هي:

1 ـ الالتذاذ العقلي.

2 ـ الالتذاذ العالي.

3 ـ الالتذاذ الحسي.

4 ـ الالتذاذ الأدنى.

وأما أعلى مراحله فهي: سعادة النفوس التي تحصل لأصحابها بعد الموت.

ورأى بعض شرّاح مصنفات ابن سينا، وشرّاح أفكاره ونظرياته

(1) أبو علي بن سينا، **النجاة**، ص 458.

أنّه تلميذ الفارابي في المسائل السياسية. إذ يعتقدون أنّ ابن سينا كان قد بنى فلسفته السياسية على مباني آراء ابن المقفع والفارابي[1].

وقد اعتقد ابن سينا بالبعد السياسي في النبوة والوحي، وتحدّث في البعد الرابع من الأبعاد الأربعة حول النبوة، وأشار إلى الدور السياسي فيها؛ ورأى أنّ القانون والسياسة اللذين يُعدّان ركنين أساسين في المجتمع المتحضّر، إنّما يختصان بالأنبياء. فالنبي في اعتقاده هو المشرّع والسياسي البارز في المجتمع، وهو وحده الذي بإمكانه التصدّي لهاتين المسؤوليتين[2].

9 ـ الفلسفة السياسية في آثار إخوان الصفا:

فُسّرت آثار إخوان الصفا، نظراً لما امتلكته من أبعاد واتجاهات فكرية مختلفة، بتفاسير عديدة ومتنوعة[3].

وقد اعتقد البعض أنّ إخوان الصفا هم فرقة مذهبية، ورأى آخرون: أنّهم مؤسسوا المذهب الفلسفي، وعدَّهم قسم ثالث أنّهم حركة سياسية اتخذت الدين غطاء لها، وأن لها أنشطة سرية، واتجاهات باطنية.

ويشاهد في آثار إخوان الصفا نماذج وأساليب دينية وفلسفية وسياسية في آن واحد. وعلى رغم هذا، يمكن القول إنّ إخوان

---

(1) **تاريخ الفلسفة في العالم الإسلامي**، ص 513.

(2) ابن سينا، **الشفاء**، ص 646.

(3) وصل عدد مؤلّفات إخوان الصفا ورسائلهم إلى (55) رسالة تحديداً، أربعَ عَشْرَة منها في الرياضيات، وسبعَ عَشْرَةَ رسالة في الطبيعيات، وعشر رسائل في الأبحاث النفسية، وعشر رسائل أُخرى في الإلهيات، وواحدة فهارس، وأُخرى تناولت الدول والحكومات. وروى البعض أن رسالة الدول هي ثلاث رسائل.

الصفا هم جماعة وتشكيلة مجهولة وغامضة، عملوا في كتمان وحذر شديدين، وفي سريّة تامة، لتنفيذ أهدافهم السياسية. فهم، على رغم توافقهم في الرؤية والاعتقاد مع الدولة الفاطمية في مصر، لكنّ قلوبهم لم تتفق مع سياسة حكام عصرهم، وكانوا يعارضون الحكم بشدة في بغداد.

وقد وُصف إخوان الصفا في الدراسات التاريخية بأنّهم من غلاة الشيعة، وأنّهم قسم من الفرقة الإسماعيلية في الاعتقاد؛ مع أنّ أُسلوبهم يختلف تماماً عن التيار الإسماعيلي المتشدد. وهذا يشير إلى وجود تمايز معهم في الفكر والعمل. وكان اتخاذهم الحذر والكتمان والسرية التامة في عملهم للتغطية على أنشطتهم السياسية. وقد لجأوا إلى عرض المباني والأُسس الفلسفية قبل بيان معتقداتهم الدينية والفكرية، وسعَوا إلى إيجاد عوامل التحوّل السياسي من خلال ثورتهم الفكرية والعقلانية.

ويبدو أنّ إخوان الصفا قد تأثروا بالفلاسفة الفيثاغوريين وأهدافهم السياسية، والذين كانت لهم أنشطة سريّة في المستعمرات اليونانية في إيطاليا. لكنّ القول إنّ لجماعة إخوان الصفا أهدافاً سياسية، إنّما هو محض استنباط لا غير، لأنّه لم ترد لهم أيّ إشارة في كتبهم حول أهدافهم السياسية. لكن مما لا شك فيه أنّ التحوّل المطلوب الذي سعَوا إلى إيجاده وتحقيقه في المجتمع المصري، تِبعته تحولات سياسية عميقة.

وقد اعتقد إخوان الصفا أنّ المشكلة الأساس، في العلاقات القائمة بين الشعوب والأُمم، تكمن في الاختلافات العقائدية والدينية؛ ولهذا فهم يُعَدُّون مؤسسي الفكر الديني الوسطي والاعتدالي للجمع بين الأديان والمذاهب المختلفة؛ إذ أوجدوا مباني فلسفية لمذهبهم المختار، وهي الأفكار نفسها التي راودت ذهن «ماني» في

الجمع بين المذهب الزردشتي، ومذهب «ترسكا»، وما قام به «السيك» في الجمع بين الإسلام ومذهب الهندوس.

وعلى خلاف ما ذكره مؤلف كتاب «التفكر العربي» حول أنشطة إخوان الصفا، بأنّها لم تكن سياسية[1]، وأنّه لا يمكن فرض أنّ أنشطتهم السريّة، التي حاولوا إخفاءها بعيداً عن تسليط الأضواء عليها، كانت دينية أو أخلاقية أو فلسفية فحسب. ولا شك في أنّ هذه الجماعة التي عدّوها من غلاة الشيعة كانت قد استخدمت سياسات مبطّنة بالتقيّة، والتقيّة لدى الشيعة هي تكتيك سياسي، وهذه التقيّة نفسها كانت مانعاً عن التصريح بأهدافهم السياسية.

أما ميل جماعة إخوان الصفا نحو دولة آل بويه، فهو ليس دليلاً على عدم امتلاكهم أهدافاً سياسية؛ لأنّ الميول السياسية يمكن عدّها مقدمة للانتفاع من السلطة الحاكمة للوصول إلى الأهداف الكبرى والمصيرية. فقد كان هناك رضا شعبيٌّ نسبي عن حكم آل بويه، حيث سعى المجتمع من خلاله إلى إيجاد تحوّل في داخله، بهدف الوصول إلى الغايات المطلوبة.

ولقد صرّح إخوان الصفا بأهدافهم، من خلال أنشطتهم السريّة والكتمان في عملهم. وهذا مؤشر على وجود الأهداف السياسية البعيدة الأمد والمثالية. فقد ذكر جماعة إخوان الصفا أنّ هدفهم هو سعادة الدين والدنيا، والاقتداء بالفلاسفة، وعلى التحديد متابعة الفيثاغوريين؛ وأنّ مذهبهم هو النظر في العلوم الطبيعية والرياضية والإلهية. فهم لا يعادون أيّ علم من العلوم، أو مذهب من المذاهب[2]. وعلى كل حال، فإنّ ما يذكر هنا هو استعراض

(1) راجع: علي أصغر الحلبي، **موجز متن رسائل إخوان الصفا**، ص 15.

(2) علي أصغر الحلبي، **موجز متن رسائل اخوان الصفا**، ص 15.

لأفكارهم السياسية ونظرياتهم المذكورة في مصنفاتهم وكتبهم السرّية.

وقد استلهم جماعة إخوان الصفا فكرهم من قوله تعالى: ﴿وَلِكُلِّ أُمَّةٍ أَجَلٌ فَإِذَا جَآءَ أَجَلُهُمْ لَا يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَلَا يَسْتَقْدِمُونَ ﴿٣٤﴾﴾[1]، فرأوا أنّ لكل دولة نهاية وأجلاً؛ إذ تبدأ مهلتها في ظهورها، وبعد وصولها إلى قمة عظمتها وقدرتها السياسية واتصافها بالكمال، تنتهي بالضعف والاضمحلال والأفول تدريجياً. وهذا الاستمرار هو كتعاقب الليل والنهار لا يتوقف أبداً[2]. فالسلطة والدولة يتصدى لمهامها الصلحاء أحياناً، والظالمون والمفسدون أحياناً أُخرى، والأُمة ترجو أن تكون الحكومة بيد الصلحاء[3].

ورأى جماعة إخوان الصفا أنّ دولة الصلحاء تبدأ عملها بتصدّي جماعة الفضلاء والفلاسفة الذين يتفقون في الدين والمذهب والمعتقد، ويكونون متوادّين ومتحابيّن ومتعاطفين مع بعضهم بعضاً. وهم كالجسد الواحد، والروح الواحدة، وهي خصائص وصفات ينبغي توافرها في جماعة إخوان الصفا قبل غيرهم.

ويمكن إيجاز فلسفة إخوان الصفا السياسية في ثلاثة أُصول مشتركة هي:

1 ـ إنّ الدول والحكومات قابلة للزوال، ولا يمكن النظر إلى حكومة على أنّها ظاهرة ثابتة، وأزلية خالدة. فالدولة، وإن كانت تتمتع بالقوة والغلبة والمنعة، وتمتلك عمراً سياسياً طويلاً، لكنها سوف تضمحل في يوم ما، وتزول إلى الأبد. فالدول والحكومات لا تبقى ولا تدوم، وسينتقل الحكم من

(1) سورة الأعراف: الآية 34.

(2) المرجع نفسه.

(3) المرجع نفسه.

أمة إلى أُمة أُخرى، ومن أُسرة إلى أُسرة، ومن شعب ومدينة إلى شعب ومدينة أُخرى[1].

إنّ تكرار شعار هذه الجماعة في مصنفاتها وآثارها الفكرية، يخلق رؤية لدى المتابع بأنّ هدف تلك الجماعة هو: زلزلة الأمل والاعتقاد ببقاء الدول، وربط الأماني والآمال بها دائماً، وتضعيف نسبة التلاحم والتوادّ مع تلك الدول والحكومات الزائلة، وتحذير أنصارها ومدافعيها، ومن انصبّت آمالهم عليها، من أنّ الأيام لا تمضي إلاّ وتحلّ عليهم الحسرة والندامة، بدل الأمل والرجاء، وسيعضّون أناملهم جرّاء ضياع آمالهم الذاهبة أدراج الرياح.

2 ـ ستظهر دولة جديدة قائمة على الغلبة والقهر، وتمتلك الإمكانات الخارقة والفذّة، وستكون بدلاً من الدولة الفعلية[2]. وكأنّ اليأس والتصوّر السيئين لدى الشعب ضد الدولة الحاكمة، جعلهم يتحدثون عن آمال جديدة، بانتظار مجيء دولة لها تطلّعات مستقبلية ومثالية، ووضع مطلوب، ليحيوا ذكرى هذا الأمل في قلوبهم.

إنّ نداء إخوان الصفا دائماً هو أنّ زوال الدول والحكومات أمر حتمي، وأنّ ظهور دول أُخرى تحلّ محلّها، هو أمر ضروري لا مناص منه، ويستمر هذا الأمر حتى الوصول إلى دولة الفضلاء والفلاسفة، ثمّ الدولة الموعودة[3].

3 ـ إنّ الوعد بظهور دولة مثالية نموذجية، والتأكيد على دولة الصلحاء والفلاسفة، المكونة من جماعة صلحاء وعلماء، يتمّ

(1) المصدر نفسه، ص 191.
(2) المصدر نفسه، ص 192.
(3) المصدر نفسه، ص 193.

عرضه في اجتماع لهم في إحدى المدن، ثمّ يتخذون قراراً واحداً مشتركاً، ويكوّنون عقيدة واحدة، ويصوّتون على اختيار مذهب وقرار موحد، ويتعاهدون في ما بينهم على التعاون والتلاحم، وعلى أن يكون كلٌّ منهم سنداً وعوناً للآخر لكي لا يهزموا، وعلى أن لا يقصّروا في نصرة بعضهم بعضاً، وأن يكونوا قلباً وقالباً واحداً وفكراً واحداً في نصرة الدين وطلب الآخرة، وكأنّهم جسد واحد[1].

4 ـ الدعوة للمضيّ على طريق الجماعة وأهدافهم، والتعرف على علمهم ومنهجهم، والالتحاق بجماعتهم[2].

وقد وردت خطابات جماعة إخوان الصفا ونداءاتهم في ثلاث رسائل من رسائلهم المتعددة تحت عنوان: ظهور الدول، وتعاقبها، وتعاقب الحكام والقادة السياسيين؛ وختموها باستشهادهم ببعض الآيات القرآنية لإثبات صحة دعواهم؛ وهي تشير إلى وجود أهداف سياسية لهذه الجماعة، ومنها:

1 ـ الآية الأولى: قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا﴾[3].

2 ـ الآية الثانية: قوله تعالى: ﴿إِن تَنصُرُوا اللَّهَ يَنصُرْكُمْ وَيُثَبِّتْ أَقْدَامَكُمْ ۝٧﴾[4].

3 ـ الآية الثالثة: قوله تعالى: ﴿وَتِلْكَ الْأَيَّامُ نُدَاوِلُهَا بَيْنَ النَّاسِ﴾[5].

---

(1) المصدر نفسه، ص 191.

(2) المصدر نفسه، ص 194.

(3) سورة العنكبوت: الآية 69.

(4) سورة محمد: الآية 7.

(5) سورة آل عمران: الآية 14.

وإنّ أهم قضية، في نظر إخوان الصفا، هي موضوع الزعامة والإمامة التي يمكن العثور عليها كثيراً في أبحاثهم المختلفة ونظرياتهم المتفرقة، إما تصريحاً أو بنحو الإيماء والإشارة؛ ولعل الكناية أبلغ من التصريح، كما قيل. وإنّ مسألة الزعامة والإمامة في اعتقاد إخوان الصفا، من أهمّ المسائل والقضايا الإسلامية، وهي من أبرز المسائل الخلافية بين الفرق الإسلامية. فقد ذكروا هاتين النظريتين في الإمامة والخلافة، وشروط اختيار الحاكم في منظار هاتين النظريتين.

ففي بيان نظرية الإمامة، تحدثوا حول ممثليهم والقائمين عنهم في أرجاء العالم الإسلامي. وقد لخّصوا مبانيهم الفكرية وتصوراتهم في هذه العبارة الموجزة: «وتكون الأُمة تصوّراً عن رأيه»[1]، وعَدُّوها قطباً في نظرية الإمامة. وذكروا أنّ فقهاء المسلمين كافة وعلماءهم، عليهم مراجعة الإمام في حل قضاياهم الدينية والدنيوية، وحلّ مشاكلهم، وأخذ التوجيهات اللازمة منه، واتّخاذ التدابير المرْضية[2].

ثمّ قال جماعة إخوان الصفا بعد ذلك، في التعبير عن رأيهم حول الإمامة والزعامة: فقد رضينا بالرئيس على جماعة إخواننا، والحكم بيننا بالعقل[3].

وقد فسر بعض الباحثين كلام إخوان الصفا هذا، بأن مرادهم بـ «الرئيس» هنا هو النبي، والعقل هو العقل الفعال، وهو الإمام. واعتقدوا في بيانهم سلسلة مراتب العقول العشرة، أنّ العقل الفعال

---

(1) **رسائل اخوان الصفا**، ج 3، ص 293.

(2) مصطفى غالب، **في سبيل موسوعة فلسفية، اخوان الصفا**، ج 20، ص 169.

(3) **رسائل اخوان الصفا**، ج 4، ص 147.

هو وجود الإمام، وهو الذي يخلف النبي (ص) في غيبته، وأنّه في رتبته ومقامه المادي والمعنوي، وهو الإنسان المطلق والكامل الذي لا يخلو منه عصر ولا زمان[1].

ويبدو أنّ تفسير الرئيس بالنبي لا ينسجم مع نظرة إخوان الصفا في مسألة الإمامة، لأنّ الإمامة والزعامة هما مسألتان حقيقيتان وواقعيتان تتعلقان بالزمان، وإرجاع هاتين المسألتين إلى أزمنة منصرمة أمر غير معقول. ويظهر من العبارات المنقولة أنّ المراد بـ «الرئيس» على نحو الكناية الخفيّة هو الإمام المهدي (ع)، إمام العصر والحجة على الزمان. وأنّ حكم العقل هو بمعنى الاعتماد على الاستدلال العقلي في هذا الاختيار.

لقد عدّ جماعة إخوان الصفا «السياسة» من العلوم الإلهية، وهي في عداد علم المعاد وعلم النفس. ومع هذا، فإنّ علم السياسة ينقسم في نظرهم إلى خمسة أقسام هي:

1 ـ السياسة النبوية: وهي معرفة كيفية وضع النواميس المُرْضية والسنن الزكية، بالأقاويل الفصيحة، ومداواة النفوس المريضة من الديانات الفاسدة، والآراء السخيفة، والعادات الرديّة، والأفعال الجائرة. وهذه السياسة يختص بها الأنبياء والرسل (ع).

2 ـ السياسة الملوكية: وهي معرفة حفظ الشريعة على الأُمة، وإحياء السنة في الملّة، بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وبإقامة الحدود، وإنفاذ الأحكام، وردّ المظالم، وقمع الأعداء، وكشف الأشرار، ونصرة الأخيار. وهذه السياسة

(1) راجع: مصطفى غالب، مرجع سابق، ص 171.

يختصّ بها خلفاء الأنبياء، والأئمة المهديّون والأوصياء.

3 ـ السياسة العاميّة: وهي رئاسة الأُمراء على البلدان والمدن.

4 ـ السياسة الخاصيّة: وهي تختص بسياسة كل فرد أُسرته، وتدبير معاشه، وقد اصطلح عليها أيضاً: سياسة تدبير المنزل.

5 ـ السياسة الذاتية: وهي تربية النفوس البشرية، والتحلّي بالأخلاق الحميدة[1].

10 ـ الفلسفة السياسية، أو الأخلاق السياسية في آثار أبي حامد الغزالي (450 هـ. ق)

نُسب إلى العالم والمفكر الإسلامي المعروف أبي حامد الغزالي تقسيم العلوم الإسلامية إلى علوم دينية وأُخروية؛ وأنّه عدّ الفقه، في زمرة العلوم الدنيوية، بمعنى أنّ نظرة الغزالي لعلم الفقه هي نظرة سياسية بحتة، تختص بالأُمور الدنيوية للأُمة. ولا شك في أنّ هذه النظرة هي قراءة جديدة، عرضها في بيان الفقه والفلسفة السياسية، وعدّها فكراً جديداً يدعو إلى البحث والدراسة في مقارنته بالأفكار الأُخرى في مجال السياسة والحكومة في الإسلام.

وقد كتب كثيرون من الباحثين والمؤرخين في مصنفاتهم عن أحوال المفكرين وعلماء الإسلام البارزين، لمعرفة طبقاتهم واتجاهاتهم الفكرية والدينية. فعدّوا أبا حامد الغزالي في زمرة العلماء المتضلعين في علوم السِير والسلوك والعزلة والانزواء. وسلّموا له بهذه الخصائص والصفات اعتماداً على الكتب العديدة والمتنوعة التي قام بتأليفها وتصنيفها في حياته القصيرة تقريباً، وعلى التحوّل

---

(1) انظر: **رسائل إخوان الصفا**، ص 273.

الأخلاقي والمنهجي العميق الذي حصل في العقد الثالث من عمره.

والواقع أنّ الغزاليّ لم يكن صاحب مذهب أو نِحلة معينة[1].

وقد رسمت شخصيته بأُسلوبين مختلفين تماماً هما:

الأُسلوب الأول: في ما يرتبط بفترة شبابه وحيويته. فقد وُصف بأنّه عالم متحمس، وأُستاذ فاضل، وسياسي محنّك، ومفكّر إسلامي، ذو نفوذ واسع ودور هام في تنصيب الخليفة العباسي في عصره، وإيصاله إلى الحكم.

الأُسلوب الثاني: وفي هذا التصوير المعاكس، عدّوا الغزاليّ شخصيةً غير متزنة، ومنغلقة، زاهدة، ورعة، تفتّش عن الثواب والآخرة؛ وأنّه كاتب نشط، وشخصية واعية ومتحركة، ابتعد عن الضجيج الإعلامي وتسليط الأضواء. لكن يبدو من هذا الترسيم أنّه كان بعيداً عن السياسة بمفهومها العملي والتنفيذي، معتزلاً لها في آخر حياته، وقد جانَب الأخلاق السياسية بالمعنى النظري، وقضى وطراً من عمره المتبقّي في تأليف كتب السير والسلوك، وتوجيه أفعاله وتصرفاته.

الفلسفة السياسية أو الأخلاق السياسية:

يمكن تحليل شخصية الغزالي بلحاظين:

الأول: تقمّصها فكراً أساسياً في مجال الرسالة الفقهية، لأنّ الغزالي يرى أن معالم الفقه تعتمد على السياسة الدنيوية، وفي هذه الحالة، يمكن دراسة فكره في قالب الفلسفة السياسية.

الثاني: بلحاظ علم الأخلاق. فقد عرض أفكاره في مجال

---

(1) **تاريخ الفلسفة في العالم الإسلامي**، ص 58.

السياسة والحكومة في أبحاث أخلاقية، وتأمّل في مسائل علم الأخلاق بوصفه من أصحاب النظر. ويمكن تسمية أفكار الغزالي بهذا اللحاظ «بالأخلاق السياسية».

وهذان المجالان، وإن كانا موجودين عند تصنيف الفلسفة اليونانية في مجموعة تسمى بـ «الحكمة العملية»، ولكن مما لا شك فيه أنهما يُعَدَّان مقولتين في تصنيف العلوم الإسلامية. وعلى أيّة حال، فالمراد بالأخلاق السياسية: هو الحكمة العملية في سياسة المدن، وفي مصطلح كتّاب ومصنّفي العلوم السياسية الحديثة هو الإدارة السياسية أو الفلسفة السياسية. ونظراً لغياب معنى دقيق لمصطلح الفلسفة السياسية، والغموض في معنى الحكمة العملية في سياسة المدن، فقد اخترنا مصطلح الأخلاق السياسية عنواناً للبحث، لكي ينطبق بشكل أكثر على ما ذكره الغزالي في مصنفاته.

وكما أنّ قبول أو ردّ أو نقد المسائل الفلسفية المختلفة هو بحدّ ذاته فلسفة، ولا يخرج عن حدود الأبحاث النظرية الفلسفية ـ وبهذا الدليل لا يمكن عدّ الغزالي مخالفاً للفلسفة أو منكراً لها ـ ففي المسائل السياسية أيضاً، يُعَدُّ أيّ نقد أو ردّ نوعاً من التنظير السياسي. ونحن في هذا البحث نسلِّط الأضواء على ردود الغزالي وانتقاداته، ومنهجه، قولاً وفعلاً، في ردّ أو قبول أيّ نظرية للعلاقات السياسية بمفهومها العام. وسنرى في نهاية البحث أنّ أقوال الغزالي وأفعاله لم تكن مبنية على فصل الدين عن الواقع الاجتماعي، أو عدم الاعتناء بالمسؤوليات الاجتماعية والسياسية في المجتمع.

التحوّل الباطنيّ في الفكر الجديد للغزالي:

أجاب الغزالي على الرسالة التي بعثها إليه نظام الدين أحمد، ويدعوه فيها إلى استمرار أُسلوبه ونهجه القديم في الحياة فقال:

عندما وصلت إلى قبر خليل الرحمن (ع) في سنة أربع مئةٍ وتسعٍ وثمانين (489 هـ)، وقد صادف عليه اليوم خمسَ عشرةً سنة، نذرت ثلاثة نذورات، أحدها: أنّ لا أقبل أيّ مال من أيّ سلطان. والآخر: أنّ لا أذهب إلى بلاط أيّ سلطان للسلام عليه. والثالث: أنّ لا أُناظر أحداً. فإن نقضت نذري، لانتقض عليَّ القلب والزمن[1].

وصل الغزالي إلى هذه المرحلة في التحول الباطني. فحصل على شهادات علمية رفيعة ومقامٍ متفوقٍ على أقرانه في المحافل العلمية، واشتهر لدى الخاص والعام. وكان في تلك الفترة يضطرّ للذهاب إلى البلاط ومراودة دار الخلافة، وقد حصل على رتبة عالية ومقام رفيع في البلاط.

أما النذورات التي نذرها على نفسه، فهي في الحقيقة تمثل ثلاث حالات من مراحل الصراع والترف اللذين ظهرا في ماضيه: فالترف والبذخ المدرّ عليه للثروة من قبل بلاط الخلافة من جهة، والتشرّف في الذهاب إلى البلاط ومقابلة السلطان من جهة أُخرى، وكما قال الغزالي نفسه: الذهاب إلى بلاط الخليفة هو أمر حكومي لا يمكن رفضه، وأخيراً: المناظرة، فمن خلال أهمّية الغزالي العلمية والمرموقة، لا يمكن الهروب والتملّص منها. وإنّ محافل الخلفاء وأتباع البلاط المجلّين للعلم، ومنتدياتهم، لا تَلقى ترحيباً وأهمية إلاّ من خلال مناظرة شخصيات علمية مثل الغزالي، الذي لا يقدر مخالفوه أن يهزمون بسهولة.

ولا شك في أنّ حدوث هذا التحول الباطني العظيم عند زيارته قبر إبراهيم الخليل (ع)، لا يمكن أنّ نتلقاه على أنّه أمر عادي، فهذا

---

(1) المكاتيب الفارسية للغزالي، ص 45.

التغيير نموذج ومظهر للتأسّي بحياة مؤسس التوحيد الخالص إبراهيم الخليل (ع).

فقد استلهم الغزالي هذا الفيض من حالات الجذب والشوق والانشداد العاطفي والوجداني الذي امتلكه، من خلال مكاشفة(!) النبي إبراهيم (ع)، وتحطيم الأصنام وسحقها، والسير إلى الله، واللامبالاة بالخليفة وزخارف الحياة والانجراف نحوها، أو الاندهاش بالبلاط الحاكم وحاشيته، وجعلها وراء ظهره دون الاعتناء بها[1].

وقد عَدَّ كبارُ الباحثين، وقوعَ الأحداث والظواهر الحادة والمنعطفات والتحولات التاريخية في حياته، من النفحات الرحمانية والألطاف الإلهية الخفية؛ لأنّ الكثيرين قد ضيّعوا أنفسهم إثر تلاطم تلك الأمواج، ولم يحصلوا على شيء في هذا المسير سوى الهزيمة، وعَدّوا هذه الكوارث من مصائب الزمان ونوائبه عليهم. ولكنّ الصالحين وأولياء الله قد مُحِّصوا بتلك البلايا، فاستقاموا بها، ووُلدوا في هذا التحول العظيم من جديد.

وكان اللقاء المثمر، في زيارة قبر إبراهيم الخليل، قد منح ولادة جديدة لتلك الشخصية العظيمة. وقد شاهدنا نظير هذا الفعل والانفعال والتحولات المنتهية بولادة شخصية جديدة، في رجال آخرين، كانوا عظماء في التاريخ. ولم يُستثن الأنبياء أيضاً من هذه السنّة الإلهية والكونية.

ويظهر بوضوح، من خلال إلقاء نظرة إجمالية موجزة في سيرة الغزالي وتاريخه، هذا التحول وعظمة هذه الولادة الجديدة؛ فقد

(1) **المكاتيب الفارسية** للغزالي، ص 52.

روى أهل السِير أنّ للغزالي أنشطةً فاقت التصور، وكانت أنشطته السياسية فوق عصره، وكان له دور هامّ في إيصال الخليفة الثامن عشر المستظهر بالله إلى الحكم، وكان أولَ من تابعه. وهذا العمل السياسي لم يكن سوى قَبوله المسؤوليات كافة الناتجة عن إيصال المستظهر بالله للخلافة؛ ولم يكن من لوازم ذلك سوى التأييد السياسي، وبذل الجهد، لإيجاد هذه الخلافة وتثبيتها.

لقد كانت مشاركة الغزالي، في هذه الأنشطة السياسية المليئة بالمسؤولية، نابعةً عن المصادفة، ولم تكن وليدة عزمٍ وتصميم. وإذا كان الذهاب إلى البلاط والسلام على الخليفة، لا مفرّ منه ـ كما قال الغزالي ذلك بنفسه ـ فقد سنحت له الفرصة في إيصال الخليفة إلى السلطة، وكان ذلك منه عن طواعية ورغبة. وسار الغزالي في هذا الطريق على ما سار عليه نظراؤه وأقرانه من قبله. وكان عليه أنّ يختبر نفسه في السلطة، وفي تهشيم الأصنام، ليصل إلى الدرجة التي نالها إبراهيم الخليل (ع) بقوله: ﴿فَلَمَّآ أَفَلَ قَالَ لَآ أُحِبُّ ٱلْأَفِلِينَ ۝٧٦﴾[1].

وإنّ مراسلة شخصيات من الطراز الأول، كالخواجة نظام الملك ونظام الدين أحمد، صنعت منه شخصية ذات نظرة إبراهيمية ثاقبة، وجعلته كالنجوم الزاهرة في سماء العظمة المحيرة والمدهشة للعقول. إنّ وصول الغزالي إلى أُوج الشهرة والعظمة في نظاميّة بغداد، ونيله المقام الرفيع بكونه في المدرسة الإشراقية في العالم الإسلامي، كانت هي البقعة السوداء الوحيدة التي لوّثت إخلاص الغزالي. وينبغي تجاوز هذه التصورات والمظاهر الجوفاء الاعتبارية، والصيرورة أُسوة لاقتداء الآخرين؛ فما تربية إبراهيم الخليل (ع) إلاّ شاهد على صدق

---

(1) سورة الأنعام: الآية 76.

هذا الإيثار والإخلاص والتأسي، من قبل الغزالي، بتلك الشخصية البطولية والمثالية الفريدة.

ولو نظرنا إلى الفواصل والفوارق الكثيرة بين مستقبل إبراهيم (ع) والغزالي، فإننا نشاهد في هذه المرحلة الهامة كيف اجتاز إبراهيم (ع) مرحلة المظاهر الجوفاء، وفاق التصورات، وقام بتحطيم الأصنام في مواجهة عنيفة وصعبة، ولم يهدأ ولو لحظة في تلك المواجهة.

أما الغزالي فقد اختار الاعتكاف والعزلة، وحمل فكره وقلمه في مواجهة عنيفة وصعبة، وأعدّ نفسه في محاربة تلك المظاهر الواقعية والعينية لتلك الجذور المشؤومة، وإزالة آثار التخلف والمصائب المادية والمعنوية في المجتمع الإسلامي.

وينبغي العثور على هذا الفرق في ميزان الابتلاء والصبر، والاستقامة بينهما، في نهاية مراحله، والذوبان في الله. قال تعالى: ﴿وَإِذِ ٱبْتَلَىٰٓ إِبْرَٰهِـۧمَ رَبُّهُۥ بِكَلِمَٰتٍ فَأَتَمَّهُنَّ قَالَ إِنِّى جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا﴾[1].

وإنّ من أنهى نصف ما قطعه إبراهيم (ع) من أشواط ـ أو قطع طريقاً مشابهاً ـ فقد اقتضت السنن الإلهية الكونية، ووعده سبحانه، أنّهم سينالون الإمامة والقيادة الحقيقية والتصدّي لقضايا المجتمع. ولكنّ الغزالي اختار طريقاً آخر ومنهجاً خاصاً له في العمل.

وإن قلنا كلاماً أدقّ في ذلك نقول: إنّ علينا أنّ نسمّي الغزالي بـ «الإمام والحجة»، لأنّه طوى نفس إبراهيم (ع)، وأعرض عن الأصنام والمظاهر الخداعة والتصورات الباطلة. ولكن الإمامة والقيادة والرسالة التي نالها الغزالي بعد ولادة شخصيته الجديدة،

---

(1) سورة البقرة: الآية 124.

بقيت غامضة ومجهولة للكثيرين بسبب مرحليتها؛ ولهذا صوّروا شخصية الغزالي بأنها شخصية انزوائية (طالبة للعزلة)، قد لملم ثيابه عن مخادعات هذا العالم، وترك الخلق وما هم عليه، واختفى واستغرق في نوم هنيء بأنفاس مطمئنة. وفي هذا التصوير جفاء لا جفاء بعده في حق هذه الشخصية العظيمة.

لقد كان وصف شخصية أبي حامد الغزالي مهمّاً لنا، بسبب ما حمله من أفكار وأُطروحات سياسية عالية في زوايا حياته، وكان للأحداث التي حصلت في عصره دور هام ومؤثر في تكوينه.

فمن خلال التحوّلات الباطنية للغزالي، والأحداث والعوامل التي أوصلته إلى قمة الشهرة والعظمة، نواجه قضية ابتعاده عن الحوزات العلمية، كنظاميّة بغداد التي كانت أهمّ مركز علمي للأبحاث والدراسات الإشراقية في ذلك العصر.

وقد أثار هذا الأمر تساؤلاً، وهو أنّ ابتعاد شخصية علمية كالغزالي عن تلك المراكز والمؤسسات العلمية، وافتراقه عن الحوزات البحثية والتحقيقية، هما بمثابة خروج السمك من الماء، أو الانتحار العلمي، وينبغي البحث عن أسبابه وعوامله في بلاط الخلافة ونظاميّة بغداد.

إنّ الأحداث السياسية كافة التي انتهت بالمشاركة الفاعلة للغزالي في ترشيح الخليفة، ووضعه على مسند السلطة والحكم، كانت تنبع من المقام العلمي الشامخ للغزالي على أنّه الأُستاذ الماهر في نظامية بغداد حيث استطاع أنّ يهزم منافسيه بسهولة في تلك المناظرات العلمية التي كانت تقام في بلاط الخليفة العباسي آنذاك.

أما القدرة والشهرة اللتان نالهما من المدرسة النظامية في بغداد، فقد كانتا سبباً في هذا التلويث السياسي الذي أوقعه في

مشاكل عويصة، لم يكن قادراً على حَلِّها، حتى باختياره العزلة والانزواء، والزهد في الحياة، والعبادة.

وكان الفقيه العالم الغزالي يعلم جيداً أنّه، ما لم يخلع الخليفة العباسي المستظهر بالله عن السلطة والحكم، فليس له جواب مقنع أمام الله والمظلومين، بسبب ما ارتكبه من ذنب سياسي وما ترتب عليه من تبعات هذا الترشيح.

لقد انطلق الغزالي إلى لقاء إبراهيم الخليل (ع)، ليتحرر مثله من نمرود عصره. لكنه لم يمض في الطريق كله كما صنع إبراهيم (ع)، فرجّح الإسلام على الثورة، وأراد بقوة فكره وقلمه أنّ يطيح الخلافة الجوفاء التي كانت تمثّل عبودية الدنيا وملامحها، ليحرّر العباد الضالين والمعجبين بهذه الدنيا، والمخدوعين بالسلطة الدنيوية للخليفة.

ولم يمض الغزالي في طريق الثورة والمواجهة، ولهذا السبب كانت حاشية البلاط ترجو عودته إلى أحضان الشوكة والشهرة، وحياة الترف والبذخ والأشراف. فلبّى الغزالي رغبات أصحابه وزملائه القدامى بتحفظ شديد، ولم يغلق باب مكاتباته ومراسلاته؛ بل كانت هذه الرسائل الداعية لعودته إلى البلاط مستمرّة معهم، حتى بعد مضيّ خمسة عشر عاماً من ذلك التحول الباطني الذي حصل عند الغزالي[1].

ولا شكّ في أنّ الدور الذي وصل إليه الغزالي، بكونه أُستاذاً ناجحاً في المدرسة النظامية في بلاط الخلافة، كان قد ضاعف في شوكته واشتهاره للوصول إلى حياة الترف والبذخ. ولم يكن ذلك

---

(1) راجع: **المكاتيب الفارسية** للغزالي.

بإرادته واختياره، بل إنّ الفرصة لم تسنح للغزالي في مراجعة وضعه، بعد تصدّيه لهذه المسؤوليات الناتجة عن الواقع السياسي في تلك التجربة، أو أن يقدّم تعليلاً موضوعياً مقنعاً وصحيحاً لارتضائه. ويشابه هذا الحدث ما جرى لعلي بن يقطين الذي استوزر في البلاط العباسي، وكان قد خطط بدقة لإيفاء دوره الموكول إليه من قبل الإمام الرضا (ع). فكان هذا الموقع مفروضاً على الغزالي أيضاً، لكنّه لم يستطع في الاستمرار والبقاء عليه.

فهذه أحداث تضطر الكثير من الشخصيات إلى الدخول في ميدان السياسة دون إرادة منهم. لكنها زائلة وغير ثابتة، فتكون تلك الظواهر، كمشاركة الغزالي في تنصيب الخليفة والبيعة له والميل إليه والدفاع عنه، ليس لها ثبات ودوام أيضاً.

فالغزالي الذي امتلك ذهناً وقّاداً وفطنة عالية، وبعداً في النظر كما ظهر ذلك في كتبه وآثاره، يمكن أنّ يدرك هذه الحقيقة بسهولة. وهذا يدل على عدم اختياره هذا النهج، بل كان مفروضاً عليه، وحتى على أمثاله في العالم الإسلامي كلّه، هؤلاء الذين وضعوا ذلّ طاعة المستظهر بالله في أعناقهم؛ فإنّ ذلك لم يكن لأداء دورهم السياسي، بل إنّ مصالح أرباب البلاط العباسي الحاكم اصطنعت لهم مثل تلك الأدوار السياسية لإضفاء الشرعية عليها، وتثبيت أركانها.

وإنّ الدور النشط الذي قام به الغزالي في أبحاثه المذهبية الجادة، وفي احتجاجاته الكلامية ومجادلاته الفلسفية، كان له أثرٌ هامٌ في تكميل وبنائها شخصيته العلمية والاجتماعية، وفي اشتهاره وسطوته في عصره، إن لم نرد حملها على الطموح إلى الكثير مما هي عليه، والتظاهر والخروج عن ضيق أُفق وجوده المحدود والمجهول.

ولا شك في أنّ المسيئين المستفيدين من الحكام، كان لهم دور في إيجاد فرص جديدة لهؤلاء لتثبيت أدوارهم وظروفهم السياسية، وتقوية ركائز حكمهم. وإنّ تفجير هذه القدرة العلمية، وبيان منطق الغزالي القوي، وقوة استدلاله في مساحة المناظرات العلمية التي رتبّها له البلاط الحاكم، يمكن أنّ تضاعف في حيثية محبي هذه المناظرات، وأن تكون هذه القدرة الخفيّة للغزالي، هي التي تحمي وتدافع عن الوضع السياسي القائم.

وإنّ تصوّرنا في تحليل حادثة نذر الغزالي، هو أنّها لم تكن سوى عذرٍ للتهرّب من المسؤوليات المفروضة الموجودة، والانصياع لقبول عذره أمام المجريات المشابهة التي ستقع في المستقبل. وفي اعتقاد (المحافظين) المفكرين وأهل النظر، أنّ أُسلوب الاعتدال، ومن خلال عصر السياسة والإصلاح والانتقال من الشخصية الكاذبة، والعبور من معبر الاعتبار والتصور، وأخيراً تحطيم الأصنام والأوثان، والولادة الجديدة، كل ذلك لم يكن لائقاً بشخصية مثل الغزالي.

لكنّ هذا النوع من التزلزل والضعف في المواجهة، وفي اختيار أساليب المساومة والمداهنة، لم يكن بارزاً في عمله وحده. فالغزالي كان هكذا في الفكر والنظر؛ فهو لم يكن له موقف صريح وقاطع، وعزيمة إبراهيمية يتحدى بها طواغيت العصر اليزيديين، ولم يتضح إلى الآن لماذا أراد الغزالي في ذلك المحفل الإشراقي، وقد كان فيه حُجةَ الإسلام والمفتي والإمام، أنّ يرشّح مع ندمائه خليفة المسلمين، وينصّبه في الحكم؟ ولِمَ لم ينتبه إلى هذه الاحتمالات؟

وصحيح أنّ سيرة الغزالي وأخلاقه السياسية كانتا غامضتين ومجهولتين للغاية، وغير منسجمتين، مما جعل الكثيرين من الباحثين في سيرته يتساءلون: إنّ الغزالي، وأمام تلك المسؤوليات الكبرى،

وإضفاء الشرعية على حكومة المستظهر بالله، وتشييد أركان حكومته، ماذا استطاع أنّ يفعل بعد الثورة الباطنية، وبعد التحول الذي حصل في وجدانه وشعوره؟ فالفقه الذي كان هو أُستاذَه لم يعوّض هذه المسؤولية، وهو لا يمكن غسله وتنقيته إلاّ من خلال القيام بعمل إبراهيمي جهادي.

فهل قام الغزالي بتصفية باطنه، وبدأ سيره وسلوكه في الحياة؟ وهل سلّم الرعيّة إلى الذئاب تنهش لحومها، واختار هو العزلة ليهدأ باله؟ أم أنّه قام بعمل آخر؟

إنّ الإجابة المنصفة عن هذا السؤال بحاجة إلى الغور في أعماق كتاباته، لكنّ جماعة سعَوا إلى وصفه بهذا التوصيف!!

وهم برسمهم هذه الصورة للغزالي، وجّهوا أكبر ضربة لتلك الشخصية، وساوَوه بكثير من الشخصيات المضاهية لبلعم بن باعورا. لكنّ الغزالي لم يكن كذلك. فهو، وإن امتلك انعطافات وحلقات مجهولة ومظلمة في فكره السياسي، لم يكن يبدي تمايلاً في العمل باتّباع المنهج الإبراهيمي والمحمدي، لكنّه سعى وراء هذا الهدف الذي كان في تصوره مناسباً لعصره، وإن لم يحقق كل ما كان يصبو إليه في هذا الطريق في المجالات كافة.

تقارن الأفكار في عصر الغزالي:

قارن عصر الغزالي الثلث الأخير من القرن الحادي عشر والثلث الأول من القرن الثاني عشر، وقد كان المبنى السياسي الغربي في هذه الفترة قائماً على محور فصل العالم الروحي عن العالم الدنيوي، وتفكيك العلائق الروحية عن العلائق الجسمانية، وامتلاك بعدين في المجتمع السياسي.

وعلى ضوء هذه النظرية التي حكمت الفلسفة السياسية في الغرب قروناً متمادية، كان المجتمع البشري تابعاً لنوعين من الحكومة:

الأولى: الحكومة الدينية (الروحانية)، والثانية: الحكومة الدنيوية.

فالأُولى كانت مظهراً لحكم القساوسة والرهبان، والأُخرى تحت إشراف القادة والحكام الدنيويين.

وكان كلا الجناحين يحكمان على ضوء قانون الكنيسة، وكان لكل منهما شرعية إلهية. ولم تسمح المسيحية بالتصدي لكلتا السلطتين، ولا بوقوع الشجار والمواجهة بينهما. وكان لزاماً على كل منهما التعاون مع الآخر ودعمه بوصف هاتين السلطتين جزءاً من مشروع الوحدة الإلهي[1].

وليس مفهوم هذا التفكير السياسي، قيامَ بعض المجاميع والشرائح في الأُمة ببناء أو تشكيل دولة دنيوية، وبلد ومجموعة أُخرى، تتصدى للجهاز الذي يحافظ على أداء القدرة المعنوية، بل إنّ أفراد الأُمة كافة، وفي آن واحد، عليهم مسؤولية الحفاظ على السلطتين كلتيهما.

قال «سن أغوستين» (المولود عام 354 م) في كتابه مدينة الله: إنّ المجتمع الذي يشرف عليه الله تعالى له رئيسان، أحدهما: البابا، والآخر الإمبراطور. وكل منهما متمايز عن الآخر؛ فالبابا يستلم الحكومة الروحية، والإمبراطور له السلطة الدنيوية على الأُمة. ومع هذا فليس هناك فصل بين القدرتين، بل هما كنظام الروح وبناء

---

(1) **تاريخ النظريات السياسية**، ص 181.

البدن. ولا تُعَدُّ كلٌّ من هاتين السلطتين أصلاً والأخرى فرعاً تابعاً، بل إنّ كلًّ واحدة منهما، في حدود مسؤوليتها، مستقلة وأصيلة[1].

ولم يكن خطر التلوث بالدنيا، من خلال تدخّل بعض القساوسة والرهبان في أُمور الحكومة، بأقلّ من تدخل الإمبراطور في أُمور الدين أيضاً.

ولكنّ المشهد السياسي في تلك الفترة، في علاقة الكنيسة بالإمبراطور، كان متضاداً تماماً ـ وإن كان في الشكل النهائي ـ بخلاف الفلسفة السياسية لأغوستين.

وبعد دخول الغزالي معسكر ملكشاه السلجوقي، ومعرفته بالخوجا نظام الملك في سنة (1085 هـ)[2]، وقعت حرب في جبهتين، بين البابا الأعظم، گرگوار السابع، وهنري الرابع إمبراطور أوروبا، الذي ذاع صيته آنذاك. ولكنّ دفاع الإمبراطور المزيّف (رود ولف) أدّى إلى إطاحة الثاني والقضاء على حكمه. وقد سعى الثاني بدوره أيضاً إلى إطاحة سلطة (گرگوار) وخلعه. فالكنيسة المتمولة، والإرستقراطية، كان عليهما إدارة كثير من الرعايا بقوانين الحكومة الدنيوية المتعطشة للسلطة، والمدّعية للثقافة والتطور العلمي.

ومن جهة أُخرى، فإنّ الإمبراطورية التي تعجز عن الحكم، من دون وجود عوامل تدبير الكنيسة، وضعت يدها بيد الكنيسة، فكان بهذا الترتيب منشأ ظهور هذا التدخل في شؤون كل منهما؛ وخاصةً في الميزانية الحربية التي عينتها الدولة في قتال المسلمين، الذي كان قد أوجد أجواء وأرضية للتعاون المشترك بين هذين الجناحين الحاكمين، يعني تداخل المسؤوليات، ورفع الموانع والحدود الأغوستينية.

---

(1) المصدر نفسه.

(2) محمد الغزالي، **كيمياء السعادة**، ص 13.

وكان القرن الثاني عشر الميلادي من أشهر القرون في تاريخ أُوروبا، إذ كان للجامعات الجديدة في أكسفورد وباريس، والمراكز التعليمية الكبرى للكنائس، مثل الدومنكان والفرنسيكان، دور هام في تطوّر الحركة العلمية ونشرها بسرعة فائقة في أُوروبا. فقد تعرفت مدارس أُوروبا حديثاً على أفكار أرسطو وحقوق الشعب الرومي ومزاياه.

وقد أدّى ظهور الكتب المترجمة في المجالات كافة، ومنها المجال السياسي والذي كان أكثرها ترجمة من العربية إلى اللاتينية، دوراً بارزاً ومؤثراً في إعادة وتجديد الحياة السياسية في أُوروبا. ولكنّ هذا التأثير كان بطيئاً جداً في إيجاد التغييرات الأساسية في حركة الفلسفة السياسية الأصيلة في أُوروبا، وقد ظهرت آثارها كثيراً في القرن الرابع عشر.

والعجيب هنا أنّ القرن الثاني عشر في أُوروبا، الذي شهد مرحلة جديدة من الحياة المتطورة والتقنية العلمية والسياسية، اقترن معه ظهور تطوّر وتقنية حديثة أيضاً في العالم الإسلامي، كانتا قد نشأتا من حوزات أكثر تطوراً، مثل النظامية في البلاد الإسلامية، والمراكز العلمية كافة؛ وذلك نتيجة الخدمات الجليلة التي قام بها شيخ الطائفة أبو جعفر الطوسي، وكان لها ظهور واتساع جليّان آنذاك.

ولكنّ هنا أُموراً غامضة ومبهمة ينبغي الإشارة إليها:

منها: اقتران بداية التطور في أُوروبا مع نهاية أوج التطور العلمي في العالم الإسلامي. فقد ازدهرت الحركة في أوروبا ونمت وتطوّرت بسرعة فائقة، أما الأُخرى فقد تدرجت نحو الاضمحلال والسقوط. وكانت الكنيسة تعمل على أداء تغييرات دنيوية، وتقوم بوظائف حكومية. ولكنّ العلماء ذوي النفوذ في العالم الإسلامي كانوا يخرجون أنفسهم من السياسة، ويتركون الحكومة لأهل الدنيا!!

تشكيلة الفكر السياسي للغزالي:

إنّ الغرض من موازنة الفكر السياسي في أُوروبا وفي العالم الإسلامي في عصر الغزالي، إنما كان لبيان مفهوم فصل الدنيا عن الدين، الذي كان هدف الغزالي؛ وهو أيضاً مؤدى الفلسفة الغربية التي كانت تدعو في تلك الفترة إلى عزل السياسة عن الدين، والدين عن السياسة، بشكل واضح. لكنّ ما كان الغزالي يخالفه هو تسييس الدين لا تديين السياسة. لأنّ الدين إذا صار سياسة، فمفهومه سيكون في خدمة الدنيويين السياسيين، أمّا إذا أصبحت السياسة دينية وإلهية، فإنّ روح القيم الإنسانية والمبادئ ستذوب فيها وتصهرها.

لقد كانت الفلسفة السياسية في الغرب، في عصر الغزالي، تدور حول فصل الدين عن السياسة، مما اضطر الكنيسة إلى أنّ تستخدم طرقاً وأساليب غير شرعية، مثل استغلال الحكومات الدنيوية لتأمين أطماعها وأهدافها المادية، والحصول على أرباح مادية كثيرة. واستغلت الإمبراطورية علماء الدين أيضاً، لإضفاء الشرعية على حكوماتها لتحقيق أهدافها، وإيجاد حالة من التطبيع في تطوير سياسة الدولة. وفي كلتا الحالتين، تمّ فصل الدين عن الدولة، فكان ذلك سبباً في حصول كثير من المخالفات التي خضعوا لها، تبعاً لاقتضاءات الضرورة والمصلحة، ثمّ عادوا ثانية إلى حدودهم ووضعهم السابق.

ولكنّ الغزالي كان يعتقد أنّ السياسة وظيفة العلماء، وليس عند الله شيء أفضل من الولاية بالعدل[1]، علماً ظاهرياً وعلماً باطنياً[2].

---

(1) محمد الغزالي، **كيمياء السعادة**، ص 527.

(2) محمد الغزالي، **إحياء علوم الدين**، ج 1، ص 21.

وقد هاجم الغزالي العلماء الذين يهدفون من وراء العلم استلام المناصب الحكومية، ووظيفة القضاء في الدولة، وانتقد أيضاً الفقهاء الذين يؤجرون أنفسهم للدولة. ويكونون من ذوي الحكومات المحلية، وأصحاب النفوذ والقدرة والميزات الاجتماعية، ويلوثون أنفسهم بالدنيا والمناصب؛ ويسميهم بعلماء الدنيا. ويتذكر ماضيه الذي عاش فيه صراعاً مع تنافس العلماء على السلطة، والحصول على الرتب العالية في الدولة. ولا شك في أنّ قصده هو تنزيه ثياب الدين النظيفة عن أوساخ الأهداف المادية الدنيئة، ونفي أُسلوب الوصول إلى السلطة من خلال الدين. ورفض فكرة تسييس الدين، وجعله في خدمة المصلحة السياسية.

لكنّه في هذا الانتقاد العنيف، استحسن عمل الصحابة والفقهاء الأوائل في الصدر الإسلامي الأول، وكان يعتقد أنّ علومهم كانت تهدف إلى رضا الله سبحانه، وأنّ أحوالهم كانت دليلاً على أنّهم كانوا علماء الآخرة.

ونحن نعلم أنّ الصحابة والفقهاء الذين قدّسهم الغزالي كانوا حكاماً وقضاة في عصرهم. والغزالي يعلم جيداً أنّ السياسة بغير دين وفقه هي استكبار، وأنّ الدين بلا سياسة فهو. فالسياسة جزء من الفقه، والفقه في نظر الغزالي في تصنيف العلوم، هو من العلوم الدنيوية. ويستدل الغزالي على هذا الأمر بأنّ غاية الفقيه، هي معرفة طريق السياسة والحراسة عن الدنيا[1]. ولكن حينما ينتبه إلى الارتباط الدقيق بين الدنيا والآخرة، فإنّه يقوم بتصحيح كلامه فيقول: إنّ تعلق الفقه بالآخرة ليس بنفسه، بل بواسطة الدنيا، لأنّ الدنيا مزرعة الآخرة[2].

---

(1) محمد الغزالي، **إحياء علوم الدين**، ج 1، ص 17.

(2) المصدر نفسه، ص 18.

ويفرّق الغزالي في هذا التحليل بين محتوى الفقه ـ الذي يكون إحياناً عبادات، ويرتبط بأُمور الآخرة ـ وعلم الفقه، ويقول: في أمر العبادات، إنّ عمل الفقيه هو السير والفتوى بالصحة، لا الخضوع وحضور القلب الذي هو عمل الآخرة؛ وإذا تحدث الفقيه عن صفات القلب وأحكام الآخرة، فقد خرج عن فنّه[1].

وتحدث الغزالي في مقابل العلوم الدنيوية عن كل ما يتعلق بالآخرة، وعَدَّهُ علماً بأحوال القلب والأخلاق الحميدة أو المذمومة. ولكنّ الغزالي لم يُرد أصلاً أنّ يضعهما في جهتين منفصلتين، بل أراد من خلال هذا التقييم والمقارنة، ومن خلال الاستناد إلى قوله «الدنيا مزرعة الآخرة»، أنّ يزيد من هذا الارتباط بينهما، لأنّ كلاً منهما من دون الآخر طريق مسدود يوصل إلى الضياع.

إنّ ارتباط الفقه والعلم بأحوال القلب هو نفسه ارتباط الدين بالسياسة؛ وفي نظر الغزالي: إنّ الدين لا ينفكّ عن السياسة، والسياسة بلا دين، كالفقه بلا علم بأحوال القلب، والدين بلا سياسة كالصوفي الجاهل بالفقه.

فصل السياسة الحقيقي عن الدين:

لقد عمد الغزالي إلى ترك السياسة، لاعتقاده بفصل السياسة عملياً عن الدين. وهذا الفصل، كان سيضيع دين من لوّث نفسه بالسياسة. ففي الباب الثالث في قسم المعاملات في آداب الحلال والحرام، وفي أثناء حديثه عن فصل الحلال عن الحرا،م قال: القسم الثالث ممن أموالهم حرام: السلاطين، لأنّ الظاهر من حالاتهم أنّ أيديهم أياد غاصبة.

---

(1) المصدر نفسه، ص 18.

وقال عن القسم الرابع: إنّ تعرفْ أنّ أكثر أمواله حلال، ولكنّه ليس خالياً عن الحرام، فاعلم قطعاً أنّ هذا هو الدهقان الذي يعمل عند السلطان، أو التاجر الذي يتعامل مع السلطان[1]. وعندما يفتي الغزالي في حرمة بعض أعمال السلطان، فهو يعني أنّ العمل السياسي ينبغي أنّ يكون مطابقاً للشرع، وهذا المعنى بالدقة هو عدم الفصل بين الدين والسياسة.

وذكر الغزالي في السبب الرابع في هذا البحث عنواناً سمّاه إدارة السلاطين فقال: اعلم أنّ كلّ ما في أيدي سلاطين العصر، أخذوه من خراج المسلمين أو المصادرة أو الرشوة، وكلّه حرام.

ثمّ استثنى من المال الحرام، أموالاً مشروطة بالشرع[2]، وأمضى على السياسة الشرع. وذكر الغزالي أيضاً في فصل آخر، ارتباط العالِم بالسلاطين في ثلاث صور هي:

1 ـ أن لا يذهب إليهم، ولا يأتوا إليه، وإنّ سلامة الدين في هذا.

2 ـ أن يكون إلى جانب السلطان، وأن يسلّم عليه، وهذا مذموم في الشرع بشدّة، إلاّ إذا كان ضرورة.

3 ـ أن لا يذهب إلى السلاطين، ولكن السلاطين تأتي إليه؛ وشرطه: إنّه إذا سلّم، يرد على سلامه، فالظاهر أنّ قدومهم عليه هو تكريم للعلماء[3].

إنّ هذه الدلائل والعلائم التي ذكرها الغزالي في هذا التقسيم

---

(1) **كيمياء السعادة**، ج 1، ص 337.

(2) المصدر نفسه، ج 1، ص 379.

(3) المصدر نفسه، ص 380 ـ 382.

أثّرت على نظرته السياسية، فتمسك بمجموعة من الأخبار المشهورة بين الفقهاء والمحدثين. فقد روى عن رسول الله (ص)، في بيان صفات الأُمراء والحكام الظلمة، أنّه قال: «من ابتعد عنهم، وكان معهم في حكمهم فهو منهم». وقال (ص) : «فمن بين السلاطين من هو ظالم، فمن كذب أو أغمض عن ظلمهم، وكان راضياً بفعلهم، فهو ليس مني، وليس معي على الحوض يوم القيامة». وقال (ص) : «أفضل الأُمراء من مشى منهم نحو العلماء»[1].

ثمّ اعتمد على قواعد عامة وقوانين كلية، وقال: اعلم أنّ سبب هذه التشديدات والضغوطات هو أنّ كلّ من كان بقرب السلطان، فقد وقع في المعصية، إما في الفعل أو القول، فهو في السكوت أو في الاعتقاد[2]، ثمّ أوضح كلا منهما على نحو منفصل.

أمّا في ما يعني السكوت فقال:

أما معصية السكوت: فهي أنّ يرى في البلاط حريراً وديباجاً، وعلى الجدران صوراً ونقوشاً، وعليه ثياب الحرير، والخاتم المرصع، وقدحاً من الفضة، التي هي في لسانه كلام بذيئ وكذب، وفي كلّ «حسبت» كان واجباً، وسكوت لا ينبغي، وإذا خاف، يكون معذوراً عن «حسبت» ولكن في الصيرورة بلا ضرورة، وكما لا يكون معذوراً، وربما لا ضرورة في محل الصيرورة فيكون ذلك معصية، وحسبت لا يمكن فعل ذلك[3].

ويظهر بوضوح من هذا الاستدلال في نظر الغزالي: أنّ سياسة السلاطين كانت مخالفة للشرع وموازين الإسلام، وأنّ السياسة

---

(1) المصدر نفسه، ج 1، ص 381.

(2) المصدر نفسه.

(3) المصدر نفسه، ص 383.

ابتعدت عن الدين، وأنّ العلماء لا يتمكنون من المحافظة والثبات على دينهم في مراودة السلاطين والحكام، فيضطرون إلى المعصية.

فلو أردنا تغيير بحث الغزالي، وفرضنا أنّ الحكام والقادة يطبقون الدين، ويحافظون على موازين الشرع، فلا يكون ظلم ومخالفة للشرع في سياستهم، فلا مجال لما ذكرناه في أول البحث هنا؛ وستنهار أركان الاستدلال، وتكون النتيجة على عكس الحالة السابقة تماماً، والدلائل الأُخرى التي اعترف بها الغزالي ستكون صادقة في هذا المورد. وفي النتيجة، سيكون تقرّب العلماء إلى الحكام والساسة، من باب التعاون على البر والتقوى، وإعانة المظلوم، وإقامة القسط والعدل، وهو ممدوح، بل واجب في الشرع. فلو لم يعرض الغزالي صورة هذه المسألة ـ وإنّ كان المفهوم المخالف لكلامه هو هذا ـ فالسبب فيه أنّه لم يكن ذلك المورد المخالف محلَّ ابتلاء، ولم يكن له حقيقة واقعية وعينية.

وإذا كان الغزالي قد أثنى على موقف الصحابة وفقهاء السلف في الصدر الأول الإسلامي ومدحهم، فلعله أشار ضمناً إلى هذا الأمر. ولكنّ الموضوع الهام في اعتقاد الغزالي، هو تلوُّث الرئاسة في عصره، وابتعاد الدين عن السياسة، وتلوُّث العلماء الملتزمين بالسياسة الدنيوية.

وفي اعتقاد الغزالي أنّ ما يمكن الانتباه له في هذه المرحلة، هو بيان غرض المقبلين نحو الدنيا وقصدهم، لأنّ الغزالي اعتقد أنّ علم الفقه يرتبط بتنظيم أُمور الدنيا، وسمّاه العلم الدنيوي. ولكنّه في الوقت نفسه لا يعدّه مذموماً، لأنّ هدفه إلهي، ويتم تعليمه للتقرب إلى الله، رغم أنّه ينتفع به للدنيا التي هي مزرعة الآخرة.

وكذلك السياسة، فإن استخدمت منطبقة مع الشرع ولغرض الآخرة، وكان الهدف فيها هو الله، وإقامة العدل لدنيا عباد الله، فلا تكون السياسة مذمومة طبقاً لاستدلال الغزالي، بل ستكون في عداد الواجبات.

ضرورة المداهنة السياسية:

يشار إلى أمرين هامين في استدلالات الغزالي الفقهية، المفيدة في استنباط رأيه، هما:

1 - رغم أنّ الغزالي سعى إلى إظهار الفقه وعمل الفقهاء بأنّه أمر دنيوي، لكنّه قام بتبرئة عمل الصحابة وفقهاء السلف وتقديسهم. وقد ردّ على اتهامه، مرّةً، بقلة تعاطفه ومناصرته لأئمة أهل السنة، وأجاب عن ذلك بنفسه، وصرّح بأنّه لم يتجاسر على أئمة المذاهب الأربعة أبداً، وقال:

إنّ لي على عقليات المذهب برهان، وفي شرعيات المذهب قرآن، فليس لأبي حنيفة عليَّ كتاب، ولا على الشافعي لي براءة، فكل ما وصلنا من النبي نقبله، وما وصلنا من الصحابة، فبعضه قبلناه، وبعضه دفعناه، وما وصلنا من التابعين، فهم رجال، ونحن رجال أيضاً[1].

والضرورة التي أشار إليها الغزالي في عدة مواضع من حديثه، والتي يبّرر بها ذهابه إلى السلطان للسلام عليه، أو جواز السكوت أمام ظلم السلطان والمعاصي، إنّما هي دليل عام لا يختص بمثل هذا المورد.

(1) **ترجمة إحياء علوم الدين**، ج 1، ص 24.

فلماذا لا يتمّ التلوث بالدنيا، الناشئ عن تدخل العلماء في السياسة؟ فهل وقف الانتصاف للمظلومين، ووتطبيق العدل والقسط النسبي في المجتمع، وبسط دين الله، وإجراء الأحكام الإلهية في الظروف التي تسمح بذلك، هي كلّها لا ضرورة لها أبداً بمقدار الذهاب للسلام، وتقبيل يد الخليفة واختيار السكوت أمام ظلمه وتعطيل حدود الله؟!

إنّ الضرورة التي يعتمد عليها في هذا المورد ناشئة من الخوف على النفس والمال. فهل هذا الخوف هو أهمّ من الخوف في تضييع حقوق المظلومين، وسحق أيّ نوع من العدالة، وتعطيل حدود الله وأحكامه، وتضييع أساس الدين؟! بادّعاء أنّ العالِم يتلوث بالدنيا إذا استلم مسؤولية خطيرة ومنصباً هاماً في الدولة!

واستندوا لتثبيت هذه الضرورة بقوله تعالى: ﴿وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ﴾[1].

ومفاد هذه الآية حسب رأيهم، هو ترك الثورة والجهاد بالنفس والأموال؛ ولكنّ شمولها ضرورة القيام بالقسط والعدل وتنفيذ أحكام الله، أولى وأحقّ من شمول ذهاب العالِم للسلام على الخليفة، واختيار السكوت أمام مظالم الحاكم، وعدم مواجهته. وقد رجع الغزالي في تفسير هذه الآية عن المشهور[2].

الغزالي والسياسات الظالمة:

لا يمكن الترديد في انتقاد الغزالي وتنقيصه السياسة الملوثة بالظلم. فمن أهم أبحاث الغزالي الأخلاقية، اجتناب السياسة

---

(1) سورة البقرة: الآية 195.

(2) **ترجمة إحياء علوم الدين**، ج 1، ص 319.

والانزواء عن المجتمع، بسبب اصطباغ السياسات الحاكمة في عصره بالظلم والاضطهاد.

وقد عرض الغزالي في هذا الخصوص مسألة عجيبة، في رده على السؤال الآتي: لو أرسل السلطان مالاً إلى عالم من العلماء لإيجاد الفُرقة، فماذا ينبغي عليه العمل[1]؟

وأجاب عن هذا السؤال الفقهي بقوله: إنّ عليه ثلاثة شروط للقبول:

أولا: أنّ لا يتصوّر السلطان أنّ قبول المال من قِبَل العالم دليلٌ على حلّيته، فيتجرّأ على الحرام.

ثانياً: أنّ لا يكون العالم في مكان يقلّده فيه الآخرون، أو يُتصور أنّ العالم كان قد أخذ المال لنفسه؛ فإنهم سيقعون في الحرام أيضاً، ويجعلون عمل العالم حجة لهم.

ثالثاً: أنّ لا يظهر حبّ الظالم في قلبه. ويستدل الغزالي في شرطه الثالث على قول النبي (ص) : «إلهي لا تمد يدك إلى فاجر يحسن لي، فيظهر حبه في قلبي». وقد قال هذا لميل القلب إلى الضرورة، فكل من تحسن له هو معك[2].

العامل الأساس في فساد السلاطين:

اعتقد الغزالي أنّ فساد العلماء الذي هو منشأ كلّ المفاسد الدينية والسياسية، هو بسبب سكوتهم أمام ما يحصل من انحرافات في المجتمع، وتجاوزات وظلم وتعدّ من الحكام؛ فلا ينتقدون

---

(1) محمد الغزالي، **كيمياء السعادة** مرجع سابق، ج 1، ص 387.

(2) المصدر نفسه، ص 388.

الوضع الفاسد، ولا يعربون عن رفضهم وانزعاجهم وعدم رضاهم، ولا يشدون العزم على إصلاح المجتمع والحكام.

وقد أوضح الغزالي هذه المسألة الهامة في تفسيره لحديث رسول الله (ص) يقول: «إنّ هذه الأُمة في كنف الله وحفظه مادام علماؤها لا يخالفون أُمراءهم»، فقال: وفي الجملة، سبب فساد الرعية لأجل فساد الملوك والسلاطين، وفساد السلاطين هو لأجل فساد العلماء الذين لا يقومون بإصلاح ملوكهم، ولا يفكرون بهم[1]. فمع هذا الكلام الصريح، كيف يعدّ الغزالي ساكتاً في ما يتعلق بسياسة العزلة التي نهجها؟ فهو يصرّح بضرورة إصلاح السلاطين والإنكار عليهم، وهذا الكلام لا يتيسر إلاّ من خلال العمل السياسي في قالب القول والعمل.

والأكثر من ذلك: إنّ الغزالي يضع وزر المعاصي والآثام التي ترتكبها الأُمة، وفساد الملوك، في أعناق العلماء، لأنهم لم يغيروا مجتمعاتهم، ولم يقوموا بإصلاح ملوكهم، أو الإنكار عليهم، أو مواجهة الانحرافات القائمة، وفضلوا العزلة والابتعاد عن السياسة وعن القيام بالتغيير والإصلاح. فهل مع كلّ هذا البيان الصريح، لا تتضح نظرة الغزالي حول السياسة المذمومة والممدوحة، ولا يتّضح دفاع الغزالي الممدوحة التي هي إصلاح الأمة، ومواجهة الفساد، وإضفاء الشرعية على السياسة، وإجبار الدولة على تطبيق العدالة، وأخيراً إصلاح الساسة الحكّام والقائمين بأمر الحكومة؟

ضرورة الدولة والتشكيلات السياسية:

كان الغزالي عارفاً بالتصورات غير المطلوبة في نسيج ذهنه،

---

(1) محمد الغزالي، **كيمياء السعادة**، مرجع سابق ج 1، ص 387.

حول عرضه نظرية كون الفقه دنيوياً. وكان يعلم أنّ هناك تصوراتٍ خاطئةً ستُفهم من كلامه حول هذه النظرية، ولذلك أجاب عن سؤال عرضه قائلاً: «فإن قلتَ: لِمَ ألحقت الفقه بعلم الدنيا، وألحقت الفقهاء بعلماء الدنيا؟

قلتُ: اعلم أنّ الله عزّ وجل لما خلق آدم (ع) من التراب، وأخرج ذريته من سلالة من طين وماء دافق، وأخرجهم من الأصلاب إلى الأرحام، ومنها إلى الدنيا، ثمّ إلى القبر، ثمّ إلى العرض، ثمّ إلى الجنة أو إلى النار، فهذا مبدأهم، وهذه غايتهم، وهذه منازلهم. وخلق الدنيا زاداً للمعاد ليتناولوا منها ما يصح للتزود، فلو تناولوها بالعدل لانقطعت الخصومات، وتعطل الفقهاء، ولكنهم تناولوها بالشهوات فتولدت منها الخصومات، فمسّت الحاجة إلى سلطان يسوسهم، واحتاج السلطان إلى قانون يسوسهم به. فالفقيه هو العالم بقانون السياسة، وطريق التوسط بين الخلق إذا تنازعوا بحكم الشهوات، فكان الفقيه معلّم السلطان ومرشده إلى طريق سياسة الخلق، وضبطهم، لتنتظم باستقامتهم أُمورهم في الدنيا»[1].

ويستكين الغزالي هنيهة، وكأنّه يرى أهمية الفقه ودور الفقهاء في هذه المرحلة الحساسة والأساسية، فيغير لحن كلامه ويقول: «ولعمري إنّه متعلق أيضاً بالدين، ولكنّه لا بنفسه، بل بواسطة الدنيا»[2].

ولكي يرفع التناقض عن الأحكام، قال موضحاً: تديُّن عمل الفقهاء، والفقه المشتمل على الأُمور السياسية، لا يكون بنفسه، بل بواسطة الدنيا؛ فإنّ الدنيا مزرعة الآخرة. ولا يتم الدين إلاّ بالدنيا؛

---

(1) **ترجمة إحياء علوم الدين**، ج 1، ص 17.

(2) المصدر نفسه، ج 1، ص 17.

والملك والدين توأمان من أم واحدة، وفي زمان واحد؛ فالدين أصل والسلطان حارس، وما لا أصل له فمهدوم، وما لا حارس له فضائع.

الغزالي والفقه السياسي:

ويضيف الغزالي في استدلاله على ضرورة تشكيل الدولة ـ خلافاً للفكر السياسي لدى البعض بأنّ المجتمع السياسي ناشئ عن عقد وميثاق اجتماعيين ـ إنّ وجود النظام السياسي والدولة مرتبط بالدين، وهو ناتج عن القوانين الإلهية. وإنّ البشرية، وخلافاً لميلها وغرائزها المبنية على سوء استخدام الشهوات واللذائذ الدنيوية، مضطرة إلى قبول النظام السياسي، الذي يعتمد القانون للحفاظ على العدالة وتنظيم أُمور المجتمع.

ونشير هنا إلى مقاطع من كلام الغزالي في بيان نظرته حول الفقه السياسي بشكل أوضح، إذ قال: ولا يتم الملك والنظام السياسي والحفاظ على الحكم إلاّ بالسلطان، وطريق الضبط في فصل الحكومات بالفقه. وكما أنّ سياسة الخلق بالسلطنة ليس من علم الدين في الدرجة الأُولى، بل هو معين على ما لا يتم الدين إلاّ به، فكذلك معرفة طريق السياسة. وحاصل فن الفقه، معرفة طرق السياسة والحراسة، وهي ليست من العلوم الأولية في الدين[1].

ولكي يدفع الغزالي أيّ توهّم خاطىء في هذا التقسيم، أشار إلى أنّ تقسيم العلوم إلى دنيوية وأُخروية، إنّما هو تقسيم محض، وبلحاظ المحتوى، ولا قيمة له، ولا ينقص من أهمية ارتباط العلوم الدنيوية بالدين، ولا يخرجها عن دائرتها الشرعية. وضرب عليه مثالاً

(1) **ترجمة إحياء علوم الدين**، ج 1، ص 17.

لتوضيحه فقال: معلوم أنّ الحج لا يتم إلاّ بفرقة تحرس من العرب في الطريق؛ ولكنّ الحج شيء، وسلوك الطريق إلى الحج شيء ثان، والقيام بالحراسة التي لا يتم الحج إلاّ بها شيء ثالث، ومعرفة طرق الحراسة وحيلها وقوانينها شيء رابع[1].

ثمّ استنتج الغزالي في آخر بحثه فقال: وحاصل الفقه معرفة طرق السياسة والحراسة في المجتمع[2]. واستدلّ بقول النبي (ص) : «لا يفتي للناس إلاّ ثلاثة: أمير ومأمور أو متكلف»[3]. ففي اعتقاد الغزالي أنّ المراد بالأمير هو الإمام، وقد كانوا هم المفتين، والمأمور نائبه، والمتكلف غيرهما، وهو الذي يتقلد تلك العهدة من غير حاجة[4]. ويرى الغزالي: أنّ الصحابة كانوا يحترزون عن الفتوى، حتى كان يحيل كلّ واحد منهم على صاحبه، وكانوا لا يحترزون إذا سئلوا عن علم القرآن، وطريق الآخرة. ثمّ استدل على القسم الثالث الذي ذكره في الرواية المتقدمة، فقال: وفي بعض الروايات بدل «المتكلف» لفظة المرائي، ومفهومها: أنّ من تقلّد خطر الفتوى (غير الإمام ونائبه)، وهو غير متعين للحاجة، فلا يقصد به إلاّ طلب الجاه والمال والرياء.

أُطروحة ولاية الفقيه في نظر الغزالي:

لقد أصر الغزالي كثيراً، في تقسيم العلوم، على فصل العلوم الظاهرية والدنيوية عن العلوم الباطنية الأُخروية، وأكّد بهذه المناسبة

---

(1) المصدر نفسه.

(2) المصدر نفسه.

(3) **سنن ابن ماجة.**

(4) **ترجمة إحياء علوم الدين**، ج 1، ص 18.

على أنّ ولاية الفقيه ترتبط بالظاهر والدنيا، أما مسائل القلب والآخرة، فهي حاجة هذه المجالات الخاصة لولاية الفقيه.

ففي اعتقاد الغزالي أنّ ساحة الفقه هي نفسها ساحة السياسة؛ فالملاك هنا هو اللسان وظاهر الأمر. واستدلّ على هذا برواية عن النبي (ص)، أنّه عزل أرباب السيوف والسلطنة عنه، بعد أنّ قُتِل رجل من الصحابة كان قد أظهر الإسلام؛ فخاطب قاتله مؤنباً له، ولم يقبل عذره في قتل ذلك الرجل الذي أظهر إسلامه خوفاً من السيف لكي لا يقتل، فقال له (ص): «هلا شققت عن قلبه».

وهذه الرواية في اعتقاد الغزالي دليل على أنّ مهمة الفقيه، هي أنّ يجعل الظاهر ملاكاً له في العمل في حكومات السيف، وعليه أنّ يحكم بصحة الإسلام في ظلال السيوف. أما القلب فهو خارج عن ولاية الفقيه. فالقوة والسيف ممتدان إلى رقبته، واليد ممتدة إلى ماله، لأنّ اللتين تُعلمان هما رقبته وماله، ولذلك قال (ص) : «أمرت أنّ أُقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلاّ الله، فإذا قالوها، فقد عصموا مني دماءهم وأموالهم»[1].

وما ذلك إلاّ في الدنيا، وهذه الكلمة باللسان تعصم رقبته وماله ما دامت له رقبة ومال، وجعل أثر ذلك في الدم والمال. وأما الآخرة فلا تنفع فيها الأموال، بل أنوار القلوب وأسرارها وإخلاصها، وليس ذلك هو فنّ الفقه. وإنّ خاض الفقيه فيه، فهو كما لو خاض في الكلام والطب، كان خارجاً عن فنّه[2]. وعلى هذا، فالفقيه وولاية الفقيه في نظر الغزالي يختصان بالأُمور الجسمانية، والدنيوية، وهي تعمّ كافة أُمور السياسة والدولة، وعَدَّها من ضروريات الحياة.

---

(1) **ترجمة إحياء علوم الدين**، ج 1، ص 18.

(2) المصدر نفسه.

السياسة الممدوحة والسياسة المذمومة:

إن اعتقاد الغزالي أنّ الفقه من العلوم الدنيوية، لا ينفي، في نظرته هذه، أصالته. فهو بعد تقسيم العلوم وتقييمها ـ الشرعية منها وغير الشرعية ـ رأى أنّ العلوم كافة تنقسم إلى قسمين: الممدوحة والمذمومة. والفقه أيضاً على هذا النمط، هو قسمان أيضاً، ممدوح ومذموم. قال الغزالي حول القسم الثاني المذموم في الفقه السياسي: «اعلم أنّ الخلفاء، بعد رسول الله (ص)، كانوا أئمةً علماء بالله تعالى، فقهاء في أحكامه. وكانوا مستقلين بالفتاوى في الأقضية، فكانوا لا يستعينون بالفقهاء، فتفرغ العلماء لعلم الآخرة وتجردوا لها، وكانوا يتدافعون الفتاوى، وما يتعلق بأحكام الخلق من الدنيا، وأقبلوا على الله بكنه اجتهادهم، فلما أفضت الخلافة بعدهم إلى أقوام تولوها بغير استحقاق ولا استقلال بعلم الفتاوى والأحكام، اضطروا إلى الاستعانة بالفقهاء، وإلى استصحابهم في جميع أحوالهم لاستفتائهم في مجاري أحكامهم.

وكان قد بقي من علماء التابعين من هو مستمر على الطراز الأول، وملازم صفو الدين، ومواظب على سمت علماء السلف، فكانوا إذا طُلِبوا هربوا وأعرضوا، فاضطر الخلفاء إلى الإلحاح في طلبهم لتولية القضاء والحكومات. فرأى أهل تلك الأعصار عز العلماء، وإقبال الأئمة والولاة عليهم مع إعراضهم عنهم، فاشرأبّوا لطلب العلم توصلاً إلى نيل العزّ ودرك الجاه من قبل الولاة؛ فاكبّوا على علم الفتاوى وعرضوا أنفسهم على الولاة، وتعرفوا إليهم، وطلبوا الولايات والصلات منهم، فأصبح الفقهاء بعد أنّ كانوا مطلوبين طالبين، وقد كان أكثر الإقبال في تلك الأعصار على علم الفتاوى والأقضية (الفقه) لشدة الحاجة إليها في الولايات والحكومات، وظهرت الرغبة إلى المناظرة والمجادلة وفُتح باب

المناظرة، فأكبّ الناس على الخلافيات والمناظرات وضاعت فيها الأعمار هدراً»[1].

وفي اعتقاد الغزالي أنّ هذا الطريق يؤدي إلى حذف الفقه والفقهاء عن ساحة الحياة الدنيوية وميدان السياسة. لأنّ رجال الدولة والسياسيين المنفصلين عن الدين سيرون أنفسهم غير ملزمين بالاستعانة بالفقهاء، فيستبدلون بهم عوامل أُخرى، فالحياة بلا فقه وسياسة وفقهاء تؤدّي إلى إنهاء أيّ ارتباط وعلاقة مباشرة بين الأُمّة، وتصبح الحياة بلا معنى.

العزلة هي نوع من التحدي والمواجهة السلبية:

أكّد الغزالي كثيراً، في أبحاثه وكتبه الأخلاقية، على العزلة والانزواء، وذكر لها فوائد وأضراراً. ويبدو أنّ كثيراً من الأحكام الجائرة أيضاً صدرت في هذا المجال من قبل بعض المفكرين والباحثين، وعبر انتقادهم الشديد للغزالي، في اتخاذه مسلك العزلة والانزواء ودفاعه عنه بشدة، وفسروها بعدم الالتزام وبالهروب من المسؤولية أمام المجتمع. ولهذا فعندما يعرض الغزالي موضوع العزلة ووجهات النظر المختلفة في هذا المجال، فإنه يختار الطريق المعتدل ويقول: «اعلم أنّ في اختيار العزلة اختلافاً، كالنكاح، فمنهم من قال: إنّ النكاح أفضل، ومنهم من قال: بعدم أفضليته، لكنه في الحقيقة يعود إلى الأحوال، فمنهم من يقول: إنّ العزلة أفضل، وآخر يقول: إنّ المخالطة أفضل، ولا يعرف هذا إلاّ إذا عرفنا، تفصيلاً، فوائد وأضرار العزلة»[2].

---

(1) **ترجمة إحياء علوم الدين**، مرجع سابق، ج 1، ص 41 ـ 42.

(2) محمد الغزالي، **كيمياء السعادة**، ج 1، ص 435.

فإن التوضيح الذي ذكره الغزالي حول فوائد العزلة وأضرارها، يشير إلى أنّ العزلة والانزواء نوعان من المواجهة والتحدي لكبح جماح النفس، ومحاربة الفساد الاجتماعي الذي هو بمعنى أنّ يهتم الإنسان بنفسه ولا علاقة له بالآخرين.

إنّ تحليل المترفين وأهل الراحة والعافية الذين حللوا كلام الغزالي بترك الخلق واختيار العزلة، والتخلي عن المسؤولية، يوجب النظر في آداب العزلة التي ذكرها الغزالي، والتوقف عندها قليلاً لمعرفتها ودراستها عن كثب.

فالعزلة في فكر الغزالي ليست نفي العمل، بل هي العمل بنفسه. فمما لا شك فيه أنّ صعوبة عمل العزلة ـ كما قال اتباع الغزالي وبيّنوا آدابها ـ ليست أقلّ من مسؤولية التصدي في قضاء حوائج الناس، بل إنّ ماهيّة مثل هذه العزلة هي التحضير والتهيؤ لتحمّل المسؤولية.

وقد فسّر العلماء بالله تجربة العزلة وبنائها، كما قال الغزالي، وكما كان علماء الصدر الإسلامي الأول الذين كانوا يعملون للآخرة، ويقومون بدور السياسة الدنيوية، وكانوا ناجحين في كليهما.

وقد خصص الغزالي الأصل العاشر في كتابه «كيمياء السعادة» للبحث عن أحوال الرعية والحكومة والولاية، وقواعد السياسة الشرعية العامة، وعدّ الولاية السياسية إنجازاً ضخماً، وعملا كبيراً، وخلافة إلهية؛ ولكنها مشروطة بشرطين أساسين. فالحكومة الفاقدة للعدالة والرحمة سماها خلافة إبليس، وإنّها ظلم أعظم من الفساد. وفي ابتداء هذا الأساس الذي يشير إلى فكره السياسي، وإلى الأخلاق والسيرة الشرعية للسياسة في نظره، اعترف: بأنّ علم الولاية طويل وعميق[1].

---

(1) المصدر نفسه، ج 1، ص 525.

وعلى الحكام والمسؤولين أنّ ينظروا إلى الآخرة لكي يعملوا كما قالوا في هذا الطريق، لا كما هو صلاح دنياهم. وعليهم أنّ يعلموا أنّه لا عبادة وقربى عند الله، أفضل من الحكم وسياسة الرعية بالعدل[1].

واستدلّ الغزالي على ذلك بأحاديث مثل قوله (ص) : «عدل يوم أفضل من عبادة سبعين سنة» وقوله (ص): «أحبّ الناس وأقربهم إلى الله الإمام العادل». واستنتج الغزالي من هذه الأحاديث فقال: «وأيّ غنيمة هذه، في أنّ يتساوى يوم من المسؤولية، مع عمر آخر يمنحه الله له!!»[2].

أُصول فن السياسة أو الأخلاق السياسية وقواعدها:

ويعطي أبو حامد الغزالي هذا الباب حقّه، كسائر أبحاثه في أبواب أُخرى، ويفصّل الكلام هنا، ويعرض رأيه في فن السياسة والأخلاق السياسية اللازمة، التي تضفي طابع الشرعية لهذا العمل الدنيوي. ويذكر هنا عشر قواعد في الأُصول السياسية الحاكمة على النظام الإسلامي[3].

ونلخص هنا ما ذكره:

القاعدة الأُولى: على متولّي أمر الرعية وحاكم المسلمين أنّ يرى نفسه في موضع الرعية، حتى لا يرتضي لغيره ما لا يرتضيه لنفسه. وأنّ يكون إنصافُه كإنصاف رسول الله (ص) .

القاعدة الثانية: أنّ لا يستحقر أرباب الحوائج الواقفين على

---

(1) المصدر نفسه، ص 527.

(2) المصدر نفسه.

(3) المصدر نفسه، ص 527 ـ 542.

أعتاب بابه، وعليه أنّ يحذر من آثار هذا العمل وأخطاره، وعليه أنّ ينجز مهام الأُمة ويقضي حوائجها قبل كلّ شيء.

القاعدة الثالثة: أنّ لا يشغل نفسه بالشهوات والأغراض النفسانية، لأنّ العدل لا يتيسر إلاّ بالقناعة.

القاعدة الرابعة: أنّ يعتمد عمله أساس المحبة والمداراة، وعليه أنّ يجتنب العنف والغلظة.

القاعدة الخامسة: عليه تحصيل رضا الناس، مع كونه ملتزماً بموافقة الشرع. قال رسول الله (ص) : **أفضل القادة من يحبهم الناس ويحبونهم.**

القاعدة السادسة: أنّ لا يرجّحوا رضا أحد على الله والشرع، فالجاهل من يرضي الخلق، ويترك رضا الله.

القاعدة السابعة: إنّ عمل الولاية والسياسة صعب للغاية، وإنّ كلّ من استلم الحكم على الرعية، فقد استلم منصباً ومسؤولية كبرى على عاتقه؛ فإن أداها بشكلها المطلوب وعلى أحسن وجه، فلا سعادة أعظم منها، وإنّ قصّر فيها فقد شقي، ولا أعظم منه شقاءً. والحكم بعظم حجم هذه المسؤولية بحاجة إلى علم كثير. وإنّ على الوالي، لسلامة حكمه وسياسته، أنّ يتقرب إلى علماء الدين، ويتعلم منهم طريق الحكم وأُسلوب العدالة.

القاعدة الثامنة: عليه أنّ لا يهدأ له قرار إلا في استماع نصائح العلماء بالله ومواعظهم. وأنّ يحذر القرب من علماء السوء المنكبيّن على الدنيا، لكي لا يثنوا عليه لأجل متاع هذه الدنيا الزائل، فيظلم أو يغرّر به.

القاعدة التاسعة: أنّ لا يكتفي بأن لا يظلم هو بنفسه، بل عليه مراقبة حاشيته والقائمين بأمر حكومته، والمنفذين لسياسته ـ لكي لا

يخطئوا بحق أحد أو يظلموا أحداً ـ لأنّه سيسأل أيضاً عن ظلمهم.

القاعدة العاشرة: إنّ التكبّر وليد الولاية والحكومة، فالساسة والحكام أسيرو الِكبر؛ وذلك عندما يستولي الغضب والتكبر على الإنسان، يضطر الإنسان إلى الانتقام. ولهذا فالغضب عدو العقل، وآفته الدنيوية، وطريق النجاة من الغضب هو العفو والحلم.

فلسفة الانزواء والعزلة السياسية:

ذكرنا في بحثنا السابق، الآثار السياسية السلبية المترتبة على العزلة والانزواء في نظر الغزالي، وفي نهاية هذا البحث، ولغرض تكميله، وذكر أبعاد الأخلاق السياسية كافة في نظر الغزالي، علينا أنّ نذكر الآثار الإيجابية المترتبة على العزلة والانزواء ـ بوصفها موضع اهتمام الغزالي في بحثه ـ متى ما اتّسع لها هذا البحث.

رأى الغزالي أنّ العزلة والانزواء عن السياسة والولاية مفيدان، وأحياناً ضروريان في بعض الحالات:

1 ـ تطهير مقام العلم والعلماء، ليكون حجة ضد العلماء الذين يبحثون عن الجاه والشهرة والمال في المناصب الحكومية، فيولّوا وجوههم شطرها، قبل فضحهم، وبيان أُحدوثتهم.

2 ـ الاهتمام بالقلب، والتخلّق بأخلاق العلماء بالله، والكون على طرازهم ـ الذي هو هدف الشريعة ـ كالاهتمام بالأخلاق، أو التصدّي لتولّي أمر السياسة. ولا يتيسر ذلك إنّ لم يكن بنحوه المشروع.

3 ـ رفع ستار الرياء عن وجه الحكومة والحكام الظالمين، عند اختيار العزلة والانزواء.

4 ـ تكوين الملجأ الصادق، والمرجع الهادي، والمساعد الفكري

المخلص والمنقذ للحكومة والأُمة، من تلك الملابسات والأزمات والمنزلقات الحادة والخطيرة، لإلزام الدول والحكومات بتطبيق العدالة بنظرة إلهية وفقهية، وهداية الأُمة إلى الله، وإدارة الركن السياسي في المجتمع، وقيادة سفينة الدولة ونظام الحكم؛ فيكون الملجأ هادياً ومرشداً وإماماً لهذه الأُمة.

إنّ فلسفة العزلة والانزواء السياسي في نظر الغزالي، ينبغي البحث عنها في نوعين من الظروف الحاكمة آنذاك، واستخدام كلّ هدف من أهدافها ومواردها المذكورة في ظرفه المناسب، ومعرفة ضرورة كلّ منها.

ويرتضي الغزالي النوع الثاني للعزلة، الذي كان في صدر الإسلام الأول، وقد بحثنا ذلك سابقاً. ورأى أنّ النوع الأول والثالث ضروريان في ظروف الدولة الظالمة وخلفاء الجور. وأما النوع الرابع، فهو مفيد في ظروف تدعو فيها الحكومة لتطبيق السياسة العادلة، وعندما يتصدى للمسؤولية أشخاص ذوو كفاءة فائقة وقدرة عالية، ولكنّ ليس لهم فقه سياسي، بل عليهم أنّ يتّبعوا نهج الفقهاء والعلماء بالله لتنسجم سياستهم مع الشرع.

والعلماء يمكن أنّ يشرفوا وينصحوا الحكام والقائمين بأمر الحكومة في نظر الغزالي، فيضفون الشرعية على الحكومة. ومن دون أنّ يلوثوا أنفسهم بالسياسة الدنيوية، فإنهم يتركون أمر الدولة والحكومة لغيرهم للقيام بذلك، ويشرفون هم على أفعالهم، ويرشدونهم إنّ أخطأوا؛ بحيث إنّ الحاكم أو القائم بأمر الحكومة، إنّ تلوّث، فلا يُلزم العالم بذلك أو يعاتبه على فعله؛ وبذلك لا يتلوّث، غير الحكام والمتشبثين بأمر الحكومة الدنيوية وحدهم. واستدلّ الغزالي هنا بقول النبي (ص) : «إنّ الله لينصر دينه بمن ليس

لهم في ذلك نصيب» وقال في تفسيره: «إنّ مثلهم كمثل الشمعة، فإنها تضيء ما حولها لكنها تحترق وتنقص»[1].

واعتقد الغزالي أنّ الحكومة والسياسة في الأصل، عمل العارفين بالله. واستدلّ بالوضع الموجود في صدر الإسلام الأول، وبعمل الخلفاء الراشدين. وأما إنّ لم يكن ذلك ممكناً، فإنّ مسؤولية الفقهاء هي إقامة العدل والقسط ورفع الظلم، والإنكار على الظالمين. وفي موقع العزلة والانزواء، فإنّ العلماء بالله، ومن دون أنّ يلوثوا أنفسهم بأمر السياسة، عليهم القيادة المعنوية للأُمة، وإرشاد الدولة ووعظ مسؤوليها، وعلى العلماء أنّ يكونوا ملجأً آمناً وموضعَ اعتماد الأُمة لأداء دور رسالة الأنبياء.

واستدلَّ الغزالي هنا في العمل السياسي بسيرة الزهاد والمتصوفة في عصر الخليفتين العباسيين مثل: المنصور الدوانيقي، وهارون الرشيد، وروى حكايات وقصصاً كثيرة عنهما وفي اتّعاظهما، وطلبهما النصيحة. ولكنّه لم يوضح، في المقارنة بين هذين الأسلوبين السياسيين، أيّهما أفضل وأهمّ؟ وهل الأُسلوب الذي كان في صدر الإسلام الأول وعصر الخلفاء الراشدين ـ يعني عصر العارفين بالله ـ هو أقرب إلى مصلحة الدين والآخرة؟ أم الخيار السياسي الثاني الذي ليس له دور عمليّ سوى التطهير وتثبيت زهدهم، وتسكين وجدانهم الخجول؟

السلام العام أو محاربة الفساد:

لقد أوجدت الميول الصوفية للغزالي أخطاراً كثيرة نتجت عن مشربه الفكري وآرائه الاجتماعية والسياسية. وقد صوّر الكثيرون

---

(1) محمد الغزالي، **كيمياء السعادة**، ج 1، ص 448.

شخصية الغزالي، جهلاً أو من دون بحث ودراسة، بأنه صوفي متصلب، متحرر من قيود الدنيا، وعار عن المسؤولية أمام المجتمع. ولكنّ هذا يتنافى مع ما ذكره الغزالي في كتبه، وخاصة في إسهابه في فصل طويل، في كتابيه: كيمياء السعادة وإحياء علوم الدين، في مجال الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر؛ حيث رسم في الذهن عكس ما قالوه تماماً في هذه الشخصية الجليلة والكبيرة. فالصورة الأُخرى له هي كونه فقيهاً عارفاً بالمسؤوليات الاجتماعية، ومجاهداً مثابراً واعياً ونشيطاً في مكافحة الفساد الإجتماعي، وإزالة الآثام والذنوب التي شاعت في المجتمع.

وقد ذكر الغزالي، في الكتاب التاسع من إحياء علوم الدين، في باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، الجهاد لإشاعة المعروف ومحاربة المنكر؛ وسمّاه المحورَ الأصلي والقطبَ الأعظم في الدين، وأنّ تعطيله يساوي تعطيل الرسالة واضمحلال الديانة وتفشي الضلالة وشيوع الجهالة.

ورأى الغزالي أنّ قلع جذور الفساد الاجتماعي، الذي هو منشأ الفساد السياسي، بحاجة إلى مواجهة وثورة مستمرة وعنيفة لترسيخ قواعد الدين ولا يتمّ ذلك إلاّ من خلال تطبيق قانون الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في الشريعة الإسلامية. وذكر له سبع مراحل:

المرحلة الأُولى: أول درجة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر هي التعرّف، أيّ طلب المعرفة بجريان المنكر؛ وذلك منهي عنه، وهو التجسس، أو تهديد حريات الآخرين. فالمؤمن الحقيقي يتعرف على المجتمع وما فيه دون استخدام هذه الوسائل والسبل. وإنّ طرق معرفة الفساد في المجتمع هي تلك الطرق والأمارات الشرعية كالبيّنة.

المرحلة الثانية: التعريف، بأن يعرّف على أفعالهم، ويطلعهم على ما هم عليه. فربما كان ارتكاب الذنب عن جهل، وكل

النصائح والإرشادات ينبغي أنّ تكون طلباً للخير في هذه المرحلة.

المرحلة الثالثة: السب والتعنيف بالقول الغليظ والخشن.

المرحلة الرابعة: المواجهة العملية والقضاء على الأجواء المساعدة على صدور المعاصي والفساد، والقضاء على وسائل الفساد.

المرحلة الخامسة: التهديد بالضرب باليد، والتنبيه البدني.

المرحلة السادسة: التهديد والتخويف، والتوسل بالضرب والحبس وإشهار الأسلحة ضد المفسدين ومرتكبي الآثام والمعاصي.

المرحلة السابعة: القيام بمجاميع مسلحة لقمع الفساد والقضاء عليه في المجتمع[1].

والعجيب أنّ الغزالي، بعد أنّ أكمل المراحل السبع في محاربة الفساد، عرض مرحلة ثامنة وهي في الإجابة عن السؤال: متى ما كان لا يقدر على الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وحده، واستعان مرتكبو المعاصي والآثام والفسق ببعضهم بعضاً في مواجهة الأعوان الآمرين بالمعروف والشاهرين أسلحتهم في وجه المذنبين والأبرياء، وأدّى إلى تقابل الصفّين والقتال، فما العمل؟

أجاب الغزالي بذكر الاختلاف في احتياج هذا العمل إلى إذن الإمام وعدم إذنه، فقال جماعة: لا يستقلّ آحاد الرعية بذلك، لأنّه يؤدي إلى تحريك الفتن وهيجانها، وفي ذلك خراب البلاد. وقال آخرون: لا يحتاج إلى الإذن وهو الأقيس، لأنّه إذا جاز للآحاد، جاز الأمر بالمعروف، ولا ينبغي أنّ يبالي بلوازم الأمر بالمعروف،

---

(1) ترجمة إحياء علوم الدين، ج 1، ص 322 ـ 328.

والالتزام بلوازمه واجب، ومنتهاه تجنيد الجنود في رضا الله ودفع معاصيه[1].

الغزالي والحرب:

ربما يكون عرض هذا العنوان عجيباً ومدهشاً للبعض، ولكنّ الغزالي صرّح في كتابه الخالد إحياء علوم الدين بمسألة الحرب وقال: نحن نجوِّز للآحاد من الغزاة أنّ يجتمعوا ويقاتلوا من أرادوا من فرق الكفار قمعاً لأصل الكفر، فكذلك قمع أهل الفساد جائز؛ لأنّ الكافر لا بأس بقتله؛ والمسلم إنّ قتل فهو شهيد، فكذلك الفاسق المناضل عن نفسه لا بأس بقتله، والمحتسب بالحق إنّ قتل مظلوماً فهو شهيد[2].

ونؤكد أخيراً على هذا الأمر الضروري والهام، وهو أنّ ما ذكرناه في هذا البحث، إنّما هو استعراض آراء أبي حامد الغزالي ووجهات نظره، بالاعتماد على مؤلفاته وكتبه، وخاصة كتابيه: كيمياء السعادة وإحياء علوم الدين؛ وامتنعنا هنا عن إبداء أيّ وجهة نظر أو تغيير لآراء الغزالي؛ وأغضينا عن أيّ نقد أو إظهار رأي معيّن، لنغتنم الفرصة الكافية في عرض آراء الغزالي وأفكاره في المجال الأخلاقي والسياسي.

---

(1) المصدر نفسه، ج 1، ص 333.

(2) المصدر نفسه.

الفصل الخامس
الفكر السياسي
في النصوص والمصادر الإسلامية

المبحث الأول
مصادر استخراج الفكر السياسي في الإسلام

الفكر السياسي الإسلامي جزء من مجموعة حلقات متصلة للتعاليم الإسلامية الشاملة، والتعرّف على المصادر في الفكر السياسي الإسلامي تابع لمعرفة هذا الأصل الكلي والشامل. بمعنى أنّ المسائل الإسلامية كافة في المجالات المختلفة: السياسية، والاقتصادية، والإجتماعية، والمسائل العبادية والأخلاقية، ترتبط بعمل الإنسان وسلوكه، وينبغي اعتماد القرآن والسنّة فيها.

وإذا لم يكن هناك نص من القرآن والسنة، فينبغي اعتماد الإجماع في استنباط الأحكام الشرعية، أيّ (النظرية المستدلة)، وهو ما يعبّر عنه في المصطلح الإسلامي بـ «الاجتهاد». وفيه يستخدم

المحققون والباحثون بعض المقدمات والعلوم في علم الأُصول، وفي فرضية الاجتهاد وأُسلوب الاستنباط. وهذا المصطلح الذي يضمّ استنباطاً للرأي الإسلامي المختص بعمل الإنسان، يطلق عليه الفقه.

ونستنتج هنا ضرورة استخدام الفقه وسيلةً لمعرفة المسائل السياسية في الفكر الإسلامي، فاستخدام أيّ أُسلوب آخر (غير أُسلوب الاستنباط الصحيح) سيؤدي إلى إعطاء نتائج غير إسلامية.

ويمكن الاستنتاج مما ذكرناه أيضاً، أنّ عملية الاستنباط من المباني العقلية أو العلوم المعتمدة على الحس والتجربة، إنّما يصحّ إسنادها إلى الإسلام، في ما إذا لم يكن هناك أيّ نص ـ من الكتاب أو السنّة ـ في موضوع أو قضية معينة، أو عدم وجود نظرية فقهية مستدلّة.

وبعبارة أدق: إنّ الموضوع هو ما لا نص فيه، يعني المساحة الحرة ومنطقة الفراغ، لأنّ الإسلام جعل الاستنباط العقلي في رديف الاستنباطات، وطول مصادر التشريع، أي: الكتاب والسنة والاجماع.

ويتلخص ما ذكرناه في هذا البحث الموجز في أنّه يمكن تحصيل الفكر السياسي في الإسلام ومعرفته من عدة طرق:

1 ـ التحليل المباشر والاستنباط الشخصي للنصوص القرآنية، أو نصوص الأحاديث المعتبرة.

2 ـ معرفة آراء الفقهاء في الكتب المعتبرة، ونظرية الباحثين والمحققين التي اعتمدت الأدلة الإسلامية الأساس. وفي مثل هذه الأُمور، فإنّ عرض المختص أدلته في بيان رأيه، غير ملزم للباحثين والمحققين الآخرين؛ وإنّ الأدلة كافة التي اعتمدها هي بيان لرأيه الخاص به، ويحتمل أنّ تكون مردودة.

وإنّ لم يشر إلى مصادر نظريته، فإنّها إنّما تكون مقبولة لدى أصحاب النظر، وذلك في ما إذا عبّرت عن نظرية إسلامية مقبولة، كاعتماده آراء الفقهاء الكبار مثل الشيخ المفيد، والشيخ الطوسي، والمحقق الحلي، وكاشف الغطاء، وبحر العلوم، وآية الله البروجردي، والإمام الخميني ـ قدّس الله أرواحهم الزكية ـ في بحث ولاية الفقيه.

3 ـ يمكن الكشف عن القواعد العقلية بعدّة صور:

أ ـ العقل النظري: والقواعد فيه مستنتجة من البرهان العقلي والفلسفي مثل بعض المعايير في الشخصيات السياسية.

بـ العقل التجريبي: والقواعد فيه هي الأُصول التي يُعتمد عليها عن طريق الحس والتجربة كالأساليب المفيدة.

ج ـ العقل العملي: وقواعده مركّبة من العرف والعادة.

وهذه الأُمور المذكورة هنا، والحاصلة عنه كافة، إنما تتخذ لنفسها طابعاً إسلامياً في ما إذا كان موضوعها ما لا نص فيه، أيّ عند عدم توافر نص من القرآن والسنة، في ما يعني هذا الموضوع بالتحديد.

ويمكن هنا تحليل آراء بعض المفكرين الإسلاميين وأفكارهم، أمثال الفارابي وأبي علي بن سينا، خاصة في الأمرين الأخيرين.

وبما أن أساس الاعتبار الفلسفي، هو الحس والتجربة الضعيفان، فإنّ التعميمَ الحاصل منهما في أيّ مكان وزمان، وحاجةَ البشرية إلى تعميم الحس والتجربة في أيّ مكان، وكلاهما عام، هما أمران غير ممكنين، بل هما مستحيلان. لذا فبوجود نص قرآني، ورواية، أو عدّة روايات معتبرة، لا يمكن أبداً عَدُّ الفكر الحاصل من الحسّ والتجربة دليلاً معتبراً وقابلاً للاستناد.

وإن الأفكار السياسية لبعض المفكرين، كابن خلدون في هذا المجال، قابلة للبحث والنقاش؛ وكذا الأمور الأُخرى، مثل استخدام الوسائل والإمكانات التبليغية في المنافسات السياسية التي ثبتت بالتجربة لكنّ الكثير منها رُدّ في النصوص بشدة، وعُدَّت غير شرعية.

وكذا القواعد العرفية عندما تنتفي بآية أو حديث، فلا يمكن عدّها قواعد إسلامية. فمثل هذه القواعد وبصورة عامة، مثل استغلال العواطف والأحاسيس اللامشروعة والتوجيهات الإغوائية، أو العرف الخاص، كالعرف السياسي في بعض البلدان العربية، إنّما تستخدم كوسائل غير أخلاقية أو تطبيقات مضلّلة.

4 ـ ينبغي عَدَّ الأحكام الصادرة عن الحكومة، وأوامر الإمام والدساتير الولائية لوليّ الأمر وقائد الأُمة الإسلامية، إنّ توافرت فيه صلاحيات الإمام (زمن الغيبة)، والمصلحة في الخطاب، على أنّها فكر سياسي إسلامي، يلزم تنفيذه واتّباعه.

وفي هذا المورد، يكون الاجتهاد والعدالة، اللذان هما من شروط الإمامة، ورعاية المصالح العامة، ومصلحة النظام الإسلامي، ركنين أساسين في اعتبار هذه الأحكام والأوامر القيادية ومبادئها الإسلامية. إذ يشترط توافر هذين الركنين الأساسين في اعتبار هذه الأوامر، كتحريم «التنباكو» بأمر الميرزا الأكبر الشيرازي، لاقتضاء المصلحة في دحر الحكومة الاستبدادية الناصرية (ناصر الدين شاه) والاستعمار الإنجليزي؛ وكذا صدور الأوامر من قائد الثورة الإسلامية الإمام الخميني (قدس سره) في عصر يوم (22) من بهمن عام (1357 ش. ق) داعياً الشعب الإيراني المسلم إلى كسر آخر طوق وحصار فرضته حكومة بختيار بمنع التجوال في تلك الفترة، وإلى القضاء على آخر معقل من معاقل الحكومة الفاسدة آنذاك.

المبحث الثاني

مباني الفكر السياسي في القرآن

يعتبر القرآن المصدر الأساس في معرفة المسائل وعرض القضايا الإسلامية، ومنها مباني الفكر السياسي في الإسلام؛ وعلينا أنّ نبحث جذورها في القرآن لمعرفة الفكر السياسي.

ومن هنا، وقبل الدخول في البحث التفصيلي لمعرفة الأفكار السياسية في الإسلام، لا بد من عرض قراءة موحّدة وشاملة في كليات الأبحاث القادمة.

ويمكن استخدام أُسلوبين في معرفة الأفكار السياسية في القرآن الكريم:

الأُسلوب الأول: من خلال تحليل المصطلحات السياسية في القرآن، وهو بنفسه مؤثر ومفتاح مهمّ لفهم الفكر السياسي في القرآن.

الأُسلوب الثاني: من خلال عرض مفاهيم الآيات المرتبطة بالمسائل المعنية، وتحليل الأُمور المشابهة لها في باب السياسة والحكومة.

وبعبارة أُخرى: تحليل الآيات التي لها محتوى سياسي، وتشير إلى المفاهيم السياسية. ونشير بنحو موجز هنا إلى هذين الأُسلوبين:

أ ـ المصطلحات السياسية في القرآن:

اعتقد بعض الباحثين والمفسّرين أنّ المصطلحات السياسية في القرآن دليل على تفكير جماعي، وبيان لموضع سياسي لجماعة أو حزب معيّن، ونوع تصنيف وتقسيم سياسي واجتماعي، مثل:

القوم[1]، الأُمة[2]، الناس[3]، الشعوب[4]، القبائل[5] الرسول[6]، النبي[7]، الإمام[8]، المرسل[9]، الولي[10]، المؤمن[11]، الكافر[12]، المنافق[13]، المشرك[14]، المذبذب[15]، المهاجر[16]، ....

---

(1) سورة البقرة: الآية 118، سورة آل عمران: 86، سورة النساء: 78.

(2) سورة البقرة: الآية 128، سورة آل عمران: الآية 104، سورة الأعراف: الآية 34.

(3) سورة آل عمران: الآية 97، سورة النساء: الآية 1، سورة المائدة: الآية 32.

(4) سورة الحجرات: الآية 13، سورة الأعراف: الآية 88، سورة هود: الآية 84.

(5) سورة الحجرات: الآية 13، سورة الأعراف: الآية 27، سورة الإسراء: الآية 92.

(6) سورة الأنفال: الآية 1، سورة التوبة: الآية 13، سورة يونس: الآية 47.

(7) سورة الأحزاب: الآية 30، سورة الزخرف: الآية 6، سورة الطلاق: الآية 1.

(8) سورة القيامة: 5، سورة يّس: الآية 12، سورة هود: الآية 17.

(9) سورة فاطر: الآية 2، سورة الأعراف: الآية 75، سورة الرعد: الآية 43.

(10) سورة النمل: الآية 10، سورة القصص: الآية 31، سورة لقمان: الآية 7.

(11) سورة البقرة: الآية 221، سورة النساء: الآية 92، سورة يوسف: الآية 17.

(12) سورة البقرة: الآية 41، سورة الفرقان: الآية 55، سورة النبأ: الآية 40.

(13) سورة الأحزاب: الآية 73، سورة التوبة: الآية 64، سورة العنكبوت: الآية 11.

(14) سورة البقرة: الآية 221، سورة النور: الآية 3، سورة الأنعام: الآية 121.

(15) سورة الحج: الآية 73، سورة النساء: 143.

(16) سورة العنكبوت: الآية 26، سورة النساء: الآية 100، سورة التوبة: الآية 100.

المجاهد[1]، الصديق[2]، الشهيد[3]، المتقي[4]، الصالح[5]، المصلح[6]، الخليفة[7]، المفسد[8]، الآمر بالمعروف[9]،الناهي عن المنكر[10]، العالم[11]، الناصح[12]، الظالم[13]، العادل[14]، الرباني[15]، الكاهن[16]، الرهبان[17]، الأحبار[18]، الجبار[19]،

---

(1) سورة العنكبوت: الآية 6، سورة المائدة: الآية 54، سورة البقرة: الآية 218.

(2) سورة آل عمران: الآية 95، سورة الزمر: 74، سورة البقرة: 177.

(3) سورة البقرة: الآية 282، سورة النساء: الآية 41، سورة فصلت: الآية 47.

(4) سورة البقرة: الآية 2، سورة آل عمران: الآية 76، سورة المائدة: الآية 27.

(5) سورة الأعراف: الآية 77، سورة هود: الآية 46، سورة الشعراء: الآية 142.

(6) سورة البقرة: الآية 220، سورة البقرة: الآية 11، سورة الأعراف: الآية 170.

(7) سورة البقرة: الآية 30، سورة صّ: الآية 26، سورة الأنعام: الآية 165.

(8) سورة البقرة: الآية 220، سورة الكهف: الآية 94، سورة آل عمران، الآية: 63.

(9) سورة البقرة: الآية 178، سورة آل عمران: الآية 104، سورة الأعراف: الآية 157.

(10) سورة آل عمران: الآية 110، سورة الأعراف: الآية 157، سورة التوبة: الآية 71.

(11) سورة الأنعام: الآية 73، سورة السجدة: الآية 6، سورة الحشر: الآية 22.

(12) سورة الأعراف: الآية 68، سورة يوسف: الآية 11، سورة الأعراف، الآية: 21.

(13) سورة النساء: الآية 75، سورة الفرقان: الآية 27، سورة الصافات، الآية: 113.

(14) سورة البقرة: الآية 48، النساء: الآية 58، سورة المائدة: الآية 95.

(15) سورة الإسراء: الآية 24، سورة الحج: الآية 5، سورة الرعد: الآية 17.

(16) سورة آل عمران: الآية 51، سورة الأعراف: الآية 33، سورة هود: الآية 28.

(17) سورة التوبة: الآية 14، سورة المائدة: الآية 82، سورة التوبة: الآية 31.

(18) سورة المائدة: الآية 44، سورة المائدة: الآية 63، سورة التوبة: الآية 34.

(19) سورة هود: الآية 59، سورة إبراهيم: الآية 15، سورة ق: الآية 45.

العالي[1]، المستعلي[2]، المستكبر[3]، المستضعف[4]، المسرف[5]، الطاغوت[6]، الملأ[7]، الملوك[8]، الغني[9]، الفقير[10]، المملوك[11]، المالك[12]، الحر[13]، العبد[14]، الربّ[15]، الضعيف[16]، القوي[17]، العنود[18]، العنيد[19]، الكبير[20]،

---

(1) سورة النحل: الآية 60، سورة الرعد: الآية 9، سورة المطففين: الآية 19.

(2) سورة طه: الآية 64، سورة يونس: الآية 83، سورة الدخان: الآية 31.

(3) سورة لقمان: الآية 7، سورة النحل: الآية 22، سورة المؤمنون: الآية 67.

(4) سورة الروم: الآية 39، سورة آل عمران: الآية 130، سورة الأنفال: الآية 26.

(5) سورة يّس: الآية 28، سورة غافر: الآية 34، سورة المائدة: الآية 32.

(6) سورة البقرة: الآية 256، سورة النساء: الآية 5، سورة المائدة: الآية 32.

(7) سورة البقرة: الآية 264، سورة الأعراف: الآية 60، سورة هود: الآية 27.

(8) سورة النمل: الآية 34، سورة المائدة: الآية 20، سورة الفاتحة: الآية 4.

(9) سورة البقرة: الآية 263، سورة آل عمران: الآية 97، سورة يونس: الآية 68.

(10) سورة آل عمران: الآية 181، سورة الحج: الآية 28، سورة القصص: الآية 24.

(11) سورة النحل: الآية 75، سورة النساء: الآية 54، سورة صّ: الآية 35.

(12) سورة الفاتحة: الآية 4، سورة آل عمران: الآية 26، سورة الزخرف: الآية 77.

(13) سورة الإسراء: الآية 24، سورة الزخرف: الآية 88، سورة المنافقون: الآية 10.

(14) سورة المائدة: الآية 60، سورة الكافرون: الآية 4، سورة النحل: الآية 35.

(15) سورة الإسراء: الآية 24، سورة الزخرف: الآية 88، سورة المنافقون: الآية 10.

(16) سورة البقرة: الآية 282، سورة النساء: الآية 28، سورة هود: الآية 91.

(17) سورة الأنفال: الآية 52، سورة الحج: الآية 40، سورة النمل: الآية 39.

(18) سورة الحديد: الآية 19، سورة النساء: الآية 78، سورة الأنعام: الآية 148.

(19) سورة ق: الآية 18، سورة ق: الآية 23، سورة يوسف: الآية 31.

(20) سورة البقرة: الآية 217، سورة الأنفال: الآية 73، سورة الرعد: الآية 9.

الصغير[1]، الظلوم[2]، الجهول[3]، المهتدي[4]، الضال[5]، المضل[6]، وهذه المصطلحات جاءت بصورة اسم الفاعل عادة، وفيها دلالة على أنّها قسم مميز.

النوع الثاني للمصطلحات السياسية في القران هو الذي يبين الظواهر الاجتماعية والسياسية، ويعدّ صفة عامة وشاملة، ويأتي غالباً بصيغة المصدر، مثل: الأُمة، الشريعة، الشرعة، المنهاج، السنّة، الدين، السيرة.

والمصطلحات التي تعمل على تصنيف الأقسام السياسية، هي النوع الأول للمصطلحات السياسية في القرآن؛ ففي بيان عنوان أيّ قسم من تلك المصطلحات يشاهد نوع عمل ومنهج سياسي يبُنى على نوع الاعتقاد والفكر التوحيدي.

إنّ تمايز كلّ قسم عن القسم الآخر الذي يقابله هو أيضاً ناشئٌ عن هذا الفكر وهذه النظرة الكونية.

وفي هذه التقسيمات السياسية مسألة مهمة ودقيقة جداً، تبعث على التأمّل، وهي: إنّ هذه التصنيفات تنتهي بلا شك إلى تقسيمات أصلية، بحيث تكون سائر التقسيمات فروعاً لها.

فلو فرضنا أنّ هذه الأقسام كافة تصب في قسمين أساسين، فما

---

(1) سورة القمر: الآية 53، سورة البقرة: الآية 282، سورة الإسراء: الآية 24.
(2) سورة إبراهيم: الآية 34، سورة الأحزاب: 72، سورة آل عمران: 182.
(3) سورة الأحزاب: الآية 72، سورة النساء: الآية 17، سورة الأنعام: الآية 54.
(4) سورة الأعراف: الآية 178، سورة الإسراء: 97، سورة الكهف: 17.
(5) سورة الضحى: الآية 7، سورة آل عمران: الآية 90، سورة الحجر: الآية 56.
(6) سورة القصص: الآية 15، سورة الزمر: الآية 37، سورة الكهف: الآية 51.

هي المميِّزات والخصائص الأساس لهذين القسمين؟ وهل يمكن تصنيفها إلى قسمين: مؤمن وكافر، وهو بيان للجهة الاعتقادية، أو إلى غني وفقير، وهو مؤشر للاتجاه الاقتصادي.

ومن خلال عرض القرآن وشرحه لهذه المباني السياسية، يكون الاعتقاد والعمل بها جزءاً من الاتجاهات الواسعة في الإيمان، وقسماً من منظومة التعاليم الإسلامية، وهي تعبر عن جانب من حياة المسلم، بحيث يكون فَصْلُ الفكر والعمل السياسي عن الإيمان والإسلام وحياة المسلم أمراً مستحيلاً.

ولكنّ ينبغي أنّ لا ننسى أنّ الفكر السياسي في القرآن، هو عبارة عن النواة المركزية والأساسية في الحياة السياسية للمسلم الملتزم والواعي. وهذه النواة هي فوق مفهوم التحزب، وهي منفصلة وبريئة عن القيود السلبية التي تقيّد الأحزاب السياسية، لأنّ المسلم يخضع للعملية السياسية والفكر السياسي، لإيمانه الوحيد وتعهّده بالإسلام وأوامر الله، ويحصل له شعور أمامها بالمسؤولية، ويرى نفسه مسؤولاً عن تحقيق الشعارات السياسية في الإسلام. ويشمل هذا الغطاء السياسي شرائح المجتمع الإسلامي وأطيافه التعددية كافة، وأحياناً يسمو على حدود مشروع المؤلفة قلوبهم والحكَمية في الإسلام.

إنّ تحليل مباني الفكر السياسي في القرآن، هو مفتاح لكافة الأبحاث التي تأخذ عناوين الفقه السياسي، وخاصة قسم السياسة والحكومة في الإسلام ومن هنا علينا، من خلال تحليل النظام السياسي في الإسلام، أنّ نتعرف إلى كليات هذه المباني، ومن ثم البحث عن استعمالاتها في بناء النظام السياسي والحكومة الإسلامية.

ب ـ المفاهيم السياسية في القرآن:

1 ـ خلافة الإنسان عن الله:

ترى النظرة القرآنية أنّ الإنسان خليفة الله في الأرض، ومسؤول عن استقرار الحاكمية الإلهية وتثبيتها، وهو الوارث الأخير في الأرض ومن عليها، والحاكم عليها. فينبغي على الإنسان أنّ يُهَيِّىء نفسه لاستلام هذه المسؤولية الكبرى التي ينطق بها، في أنّ يمتلك الخصائص والصفات التي تليق بهذا الحاكم عن الله في الأرض كافة، وأنّ يستخدم الإمكانات المادية والمعنوية التي وضعها الله في تصرّفه في هذا العالم كله.

فإذا تحدث القرآن عن تسخير الكون بيد الإنسان، فهو لأجل تفهيم الإنسان أنّه قادر على تحمّل هذه المسؤولية التي وضعت على عاتقه. وإنّ دعا ذلك إلى توافر الإمكانات اللازمة في تحقيق أهدافه، فإنّ الله سبحانه وضعها في تصرّفه متى شاء الإنسان ذلك. وهذه النظرة، وهذا الاعتقاد، يوجبان مسؤولية وعملاً سياسياً واسعين في حياة المسلم، يمكن مشاهدته في ظلال هذه الآيات المباركة:

أ ـ ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَٰٓئِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي ٱلْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾[1].

ب ـ ﴿يَٰدَاوُۥدُ إِنَّا جَعَلْنَٰكَ خَلِيفَةً فِي ٱلْأَرْضِ فَٱحْكُم بَيْنَ ٱلنَّاسِ بِٱلْحَقِّ﴾[2].

ج ـ ﴿وَعَدَ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ مِنكُمْ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي ٱلْأَرْضِ كَمَا ٱسْتَخْلَفَ ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ﴾[3].

---

(1) سورة البقرة: الآية 30.

(2) سورة صٓ: الآية 26.

(3) سورة النور: الآية 55.

2 ـ الأمة الواحدة:

وعلى رغم التعددية، ووجود عوامل الاختلاف بين الناس، والتمايز الطبقي والعرفي وسائر الفوارق، فإنّ القرآن عدَّهم أُمة واحدة ومنسجمة، وهي كركب منسجم يسير نحو الهدف الواحد، داعياً له نحو التنظيم الشمولي في مشروع موحّد. وهذه الحالة هي بدايةٌ كيفية لتكوين المجتمع البشري، والشكل المطلوب والمسؤول في مستقبل البشرية:

أ ـ كان الناس في أول ظهور للحياة الاجتماعية ـ ﴿أُمَّةً وَٰحِدَةً فَبَعَثَ ٱللَّهُ ٱلنَّبِيِّـۧنَ﴾[1].

ب ـ ﴿وَمَا كَانَ ٱلنَّاسُ إِلَّآ أُمَّةً وَٰحِدَةً فَٱخْتَلَفُوا۟﴾[2].

ج ـ ﴿إِنَّ هَٰذِهِۦٓ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَٰحِدَةً وَأَنَا۠ رَبُّكُمْ فَٱعْبُدُونِ ﴿٩٢﴾﴾[3].

فمن خلال هذا التصوير وهذه النظرة القرآنية، ويُعَدُّ إيجاد الوحدةس وروح التعاون، بدءاً من المجتمع الصغير في العالم الإسلامي، ثمّ نشره في المجتمعات البشرية كافة أمرين ضروريين، بل لازمين.

3 ـ الإمامة والقيادة:

تُعَدُّ هداية عالم الوجود، والقدرة الإلهية الأزلية، جزأين من مجموع التعاليم التوحيدية في القرآن. وفي هذا الاتجاه، تتم هداية الإنسان وقيادته نحو السعادة، في أبعاد الحياة كافة عن طريق الأنبياء الذين يتم اختيارهم من الله الحكيم العليم والقدير ونظراً للتركيبة

---

(1) سورة البقرة: الآية 213.

(2) سورة يونس: الآية 19.

(3) سورة الأنبياء: الآية 92، سورة المؤمنون: الآية 52.

المعقدة في خلق الإنسان، والقضايا المرتبطة بهدايته وسعادته، فإنّ الإمامة لهذا الإنسان وقيادته، لا يمكن أنّ تتحققا إلاّ من خلال الاصطفاء الإلهي. وهؤلاء المصطفَون من قِبل الله تعالى هم الذين ينظمون مسيرة الركب البشري ويقودونه بأساليب حكيمة ومنظمة نحو السعادة الحقيقية.

أ - ﴿وَإِذِ ٱبْتَلَىٰٓ إِبْرَٰهِـۧمَ رَبُّهُۥ بِكَلِمَٰتٍ فَأَتَمَّهُنَّ قَالَ إِنِّى جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا﴾[1].

ب- ﴿وَجَعَلْنَٰهُمْ أَئِمَّةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا﴾[2].

ج - ﴿وَنُرِيدُ أَن نَّمُنَّ عَلَى ٱلَّذِينَ ٱسْتُضْعِفُوا۟ فِى ٱلْأَرْضِ وَنَجْعَلَهُمْ أَئِمَّةً وَنَجْعَلَهُمُ ٱلْوَٰرِثِينَ ۝٥﴾[3].

وقد جاءت الإمامة في الثقافة السياسية القرآنية على نحوين:

1) ـ إمامة المتقين والصالحين، وهذه مسؤولية الأنبياء والمصطفَين والمستضعفين ذوي الإيمان والعمل الصالح.

2) ـ إمامة المفسدين، وقد عبر عنهم بأئمة الكفر[4]: ﴿يَوْمَ نَدْعُوا۟ كُلَّ أُنَاسٍۭ بِإِمَٰمِهِمْ﴾[5].

4 ـ الحرية المساوقة لمسؤولية الإنسان:

لقد ترك الله سبحانه الإنسان حراً أمام هداية الأنبياء الحكيمة، بمعنى أنّ هذا الإنسان، في الوقت الذي يكون فيه مسؤولاً عن

---

(1) سورة البقرة: الآية 124.

(2) سورة الأنبياء: الآية 73.

(3) سورة القصص: الآية 5.

(4) سورة التوبة: الآية 12

(5) سورة الإسراء: الآية 71.

الحفاظ على مستقبله، هو حرّ أيضاً في اختياره وتعيين مصيره، لأنّ الإنسان موجود حساس، وقادر على التشخيص. وعليه، فإنّ قَبوله المسؤولية قائم على أساس الاختيار.

أ - ﴿إِنَّا هَدَيْنَٰهُ ٱلسَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا ۝٣﴾[1].

ب- ﴿فَمَن شَآءَ فَلْيُؤْمِن وَمَن شَآءَ فَلْيَكْفُرْ﴾[2].

ج - ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا۟ مَا بِأَنفُسِهِمْ﴾[3].

وعلى هذا، فالإنسان قادر على تعيين مصيره بنفسه، بوصفه مسؤولاً أمام الله، وعليه أنّ يقود مستقبله الذي اختاره على أساس الحكمة والعقل والتدبير. ولهذه النظرة دور هام في الملامح السياسية العامة في حياة المسلم.

5 ـ حقوق الإنسان:

أكد القرآن الكريم على جملة من الأُصول العامة، كرعاية كافة الحقوق التي تحفظ كرامة الإنسان، وطموحه وسعيه في الحياة.

ونشير هنا إلى أنّ قسماً كبيراً ومهماً من حياة الإنسان يرتبط بهذا الأصل.

أ - ﴿كُلُّ نَفْسٍۭ بِمَا كَسَبَتْ رَهِينَةٌ ۝٣٨﴾[4].

ب- ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِىٓ ءَادَمَ﴾[5].

(1) سورة الدهر: الآية 3.

(2) سورة الكهف: الآية 29.

(3) سورة الرعد: الآية 11.

(4) سورة المدثر: الآية 38.

(5) سورة الإسراء: الآية 70.

ج ـ ﴿أَنِّي لَآ أُضِيعُ عَمَلَ عَٰمِلٖ مِّنكُم مِّن ذَكَرٍ أَوۡ أُنثَىٰۖ﴾[1].

د ـ ﴿لِّلرِّجَالِ نَصِيبٞ مِّمَّا ٱكۡتَسَبُواْۖ وَلِلنِّسَآءِ نَصِيبٞ مِّمَّا ٱكۡتَسَبۡنَۚ﴾[2].

6 ـ العقل والتجربة السياسية:

يُعَدُّ العقل والتجربة ومن بين أنشطة الحياة المختلفة، ومن جملتها السياسة والحكومة، ركنين أساسين في الفكر والعمل، يستخدمهما المؤمنون على ضوء الوحي والقوانين الإلهية.

وقد أكّد القرآن الكريم على ضرورة استخدام الإنسان هاتين الهبتين الإلهيتين، وقد أشار إليهما في مناسبات وأساليب مختلفة، حيث جعل الاستفادة من تجارب الآخرين عطاء وثروة كبيرة في عقل الإنسان وفكره.

أ ـ ﴿أَفَلَا تَعۡقِلُونَ ٣٢﴾[3].

ب ـ ﴿يَرۡفَعِ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ مِنكُمۡ وَٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلۡعِلۡمَ دَرَجَٰتٖۚ﴾[4].

ج ـ ﴿أَفَلَمۡ يَسِيرُواْ فِي ٱلۡأَرۡضِ فَتَكُونَ لَهُمۡ قُلُوبٞ يَعۡقِلُونَ بِهَآ﴾[5].

د ـ ﴿لَقَدۡ كَانَ فِي قَصَصِهِمۡ عِبۡرَةٞ لِّأُوْلِي ٱلۡأَلۡبَٰبِۗ﴾[6].

7 ـ عمل الشورى:

أشار القرآن الكريم إلى صفة بارزة في المجتمع الإيماني، وهي الحركة والعمل على أساس تبادل الآراء، والمشورة، واتخاذ

---

(1) سورة آل عمران: الآية 195.

(2) سورة النساء: الآية 32.

(3) سورة البقرة: الآيات 44 و 76.

(4) سورة المجادلة: الآية 11.

(5) سورة الحج: الآية 46.

(6) سورة يوسف: الآية 111.

القرارات المشتركة. ودعا النبي (ص) إلى اتّباع هذه الصفة في العمل الاجتماعي، لاحترام رأي الآخرين. ودعاهم إلى المشاركة الجادة في اتخاذ القرارات الاجتماعية، وليعلنوا عن استعدادهم التام في تقبل المسؤوليات المتاحة لهم، ورفعهم الموانع والعراقيل أمام الاستجابة والطاعة للحكومة.

أ - ﴿وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ﴾[1].

ب- ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ﴾[2].

8 ـ المسؤوليات العامة:

إنّ دور المسلم في تعيين مصير بلده، ومعرفته ردود أفعال الآخرين وانعكاساتها تجاهه، وتعهدهم والتزامهم في قبول المسؤوليات الاجتماعية، يوجب إشرافه التام، ومراقبته الأُمور التي تقع حوله في مجتمعه.

وقد عَدَّ القرآن الكريم أصل الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر جزءاً من الفرائض الاجتماعية، وأحد مباني الفكر السياسي، وركناً من أركان الحياة السياسية عند المسلمين.

وحتّم هذا الأصل القرآني أنّ تكون الأنشطة السياسية جزءاً لا ينفك عن مجموعة الجهود الاجتماعية التي يبذلها المسلم في حياته، وجعله شريكاً في تعيين مصير المجتمع وواقعه السياسي.

أ - ﴿وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ﴾[3].

---

(1) سورة الشورى: الآية 38.

(2) سورة آل عمران: الآية 159.

(3) سورة التوبة: الآية 71.

ب- ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ﴾[1].

ج - ﴿وَنُرِيدُ أَن نَّمُنَّ عَلَى الَّذِينَ اسْتُضْعِفُوا فِي الْأَرْضِ وَنَجْعَلَهُمْ أَئِمَّةً وَنَجْعَلَهُمُ الْوَارِثِينَ ۝٥﴾[2].

9 ـ رفع الظلم:

أكّد القرآن الكريم على ضرورة رفع الظلم وإزالته عن المجتمعات البشرية، وعلى بدء حركة الإنسان وسيره ابتداء من تنزيه الله عن الظلم؛ فليس للظلم محلٌ في نظام الخلقة والكون. وأشار القرآن الكريم إلى أنّ مسؤولية الإنسان، هي رفع الظلم عن المجتمعات البشرية، وهي مسؤولية لا يمكن الاستغناء عنها في حياته البشرية. فهو لا يمنع وقوع الظلم فحسب، بل يستنكر أيضاً قبول الظلم أو الرضوخ له. فكان لزاماً عليه أنّ يضع أحكاماً قاسية ضد ارتكاب الظلم والتعدي على حقوق الآخرين، وأنّ يرى أنّ رفع الظلم يعمّ قطاعات الحياة البشرية كافة، ومن جملتها ما يقع في تعامل الإنسان وارتباطه مع الله، ومع نفسه ومع الآخرين ومع المجتمع بصورة عامة.

أ - ﴿لَا تَظْلِمُونَ وَلَا تُظْلَمُونَ ۝٢٧٩﴾[3].

ب- ﴿وَلَوْ يَرَى الَّذِينَ ظَلَمُوا إِذْ يَرَوْنَ الْعَذَابَ أَنَّ الْقُوَّةَ لِلَّهِ جَمِيعًا﴾[4].

---

(1) سورة آل عمران: الآية 110.

(2) سورة القصص: الآية 5.

(3) سورة البقرة: الآية 279.

(4) سورة البقرة: الآية 165.

ج ـ ﴿وَتِلْكَ ٱلْقُرَىٰٓ أَهْلَكْنَٰهُمْ لَمَّا ظَلَمُوا۟﴾[1].

د ـ ﴿وَلَا تَرْكَنُوٓا۟ إِلَى ٱلَّذِينَ ظَلَمُوا۟ فَتَمَسَّكُمُ ٱلنَّارُ﴾[2].

و ـ ردّ في القرآن الكريم ما يقارب مئتين وخمسين آية في تحديد الظلم واستنكاره وبيان آثاره وانعكاساته في المجتمع.

10 ـ ترسيخ دعائم العدالة ونشرها:

ليس هناك خطاب أكثر وضوحاً وانسجاماً من الخطاب القرآني الذي رأى أنّ ترسيخ العدالة ونشرها من أهم أهداف حركة الأنبياء وفلسفة إرسال الرسل، وعَدَّها من الصفات الإلهية، وهي أبرز خصائص التكوين والخلق، وأفضل الصفات التي تجلى بها الإنسان.

أ ـ ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِٱلْبَيِّنَٰتِ وَأَنزَلْنَا مَعَهُمُ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْمِيزَانَ لِيَقُومَ ٱلنَّاسُ بِٱلْقِسْطِ﴾[3].

ب ـ ﴿وَأُمِرْتُ لِأَعْدِلَ بَيْنَكُمُ﴾[4].

ج ـ ﴿كُونُوا۟ قَوَّٰمِينَ لِلَّهِ شُهَدَآءَ بِٱلْقِسْطِ﴾[5].

د ـ ﴿وَإِذَا حَكَمْتُم بَيْنَ ٱلنَّاسِ أَن تَحْكُمُوا۟ بِٱلْعَدْلِ﴾[6].

هـ ـ ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُ بِٱلْعَدْلِ وَٱلْإِحْسَٰنِ﴾[7].

---

(1) سورة الكهف: الآية 59.

(2) سورة هود: الآية 113.

(3) سورة الحديد: الآية 25.

(4) سورة الشورى: الآية 15.

(5) سورة المائدة: الآية 8.

(6) سورة النساء: الآية 58.

(7) سورة النحل: الآية 90.

11 ـ المساواة ونفي التمييز:

تؤكِّد الرؤية القرآنية اختلاف الناس في الخلق، وانتسابهم إلى أب وأُم هما: آدم وحواء (ع). وأيّ تفاوت هو بعيدٌ عن الشكل، خارجٌ عن الكرامة الإنسانية المشتركة. أيّ تمييز أو تفاخر أو تفوق في الحياة الاجتماعية بعيدٌ كلّ البعد عن العدالة. والطريق الوحيد لتحصيل الفضائل والتفوق هو التقوى والفضيلة.

أ ـ ﴿اتَّقَوْا رَبَّكُمْ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْس وَاحِدَة وَبَثَّ مِنْهَا رِجَالا كَثيراً وَنِساءً﴾[1].

ب ـ ﴿إِنَّا خَلَقْنَكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ وَجَعَلْنَكُمْ شُعُوبًا وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوٓاْ إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ ٱللَّهِ أَتْقَنكُمْ﴾[2].

ج ـ ﴿وَقَالُواْ نَحْنُ أَكْثَرُ أَمْوَلًا وَأَوْلَدًا وَمَا نَحْنُ بِمُعَذَّبِينَ ٣٥﴾[3].

12 ـ استمرار المواجهة بين الحق والباطل وانتصار الحق:

دعا القرآن الكريم الإنسان، في المواجهة بين الحق والباطل، إلى الدفاع عن الحق، وإلى الدفاع اتّباعه. وحذّره في هذا الصراع من اتّباع الباطل، وأنّ لا تشتبه عليه الأعذار والحجج والاغراءات والأهواء والرغبات النفسانية، فيصعب التمييز بينها على أنها حق أو باطل، .ولا يخلط فيها الأمور. ولا يغالط نفسه في تصورات موهمة باعتقاد الباطل حقاً أو الحق باطلاً. فالحق يجب أنّ يبقى، والباطل يجب أنّ يزول، حتى وإنّ كلف الإنسانَ ثمناً باهضاً، بما في ذلك حياته.

---

(1) سورة النساء: الآية 1.

(2) سورة الحجرات: الآية 13.

(3) سورة سبأ: الآية 35.

فقد ذكر القرآن الكريم أنّ الله حق لا باطل، وأنّ الكون مع الله يعني أنّه مع الحق، وسيزول الباطل أخيراً ويبقى الحق خالداً. فالحق هو الميزان والمعيار الأساس في التقييم والموازنة. ولو انحرفت الأفكار العامة عن الحق فإنها ستفقد قيمتها وأداءها. إذ إنّ أكبر الظلم يكون في تكذيب الحق. وقد ورد في القرآن ما يقارب ثلاث مئة آية تتحدث عن الحق وإزالة الباطل.

أ - ﴿بَلْ نَقْذِفُ بِالْحَقِّ عَلَى الْبَاطِلِ فَيَدْمَغُهُ فَإِذَا هُوَ زَاهِقٌ﴾[1].

ب- ﴿وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ عَمَّا جَاءَكَ مِنَ الْحَقِّ﴾[2].

ج - ﴿وَقُلْ جَاءَ الْحَقُّ وَزَهَقَ الْبَاطِلُ إِنَّ الْبَاطِلَ كَانَ زَهُوقًا ﴿٨١﴾﴾[3].

د - ﴿وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ افْتَرَى عَلَى اللَّهِ كَذِبًا أَوْ كَذَّبَ بِالْحَقِّ لَمَّا جَاءَهُ﴾[4].

13 ـ نفي الاستكبار والتعلق به:

عَدَّ القرآن الكِبرَ والعُجب والتسلط والتعديَ على حقوق الآخرين ذنباً عظيماً قد يصل إلى حدّ الشرك؛ بل إنّ له جذوراً تمتدُّ إلى الشرك، الذي هو منشأ ارتكاب الظلم والجرائم ضد الإنسانية، والطغيان والمواجهة مع الله ومع البشرية.

وإنّ التكبر في النظرة القرآنية صفة تظهر في أيّ إنسان أو مجتمع. فهي، على رغم أنها قيمة إلهية عالية، لكنها إذا اتصف بها الإنسان تنقلب إلى رذيلة، وتكون ضدّ القيم والمبادئ وضد البشرية.

---

(1) سورة الأنبياء: الآية 18.

(2) سورة المائدة: الآية 48.

(3) سورة الإسراء: الآية 81.

(4) سورة العنكبوت: الآية 68.

والاستكبار ليس له مَواطن حق أبداً، بل ينتج عن الأهواء النفسية والرغبات والشهوات الشيطانية. وهو أكبر خطر يهدد الحياة السياسية وأمن الشعوب والمجتمعات البشرية؛ إذ يحوّل العمران إلى خراب وركام، ويقضي على نسل البشرية. إذ إنّ غلبته تعني إخضاع كافة الإمكانات والقوى والقيم والمبادئ البشرية لخدمة الأهواء والأغراض النفسية والشهوات الشيطانية، فتضطر الأُمة المستضعفة إلى أنّ تطيع المستكبرين وتلبي أوامرهم:

أ - ﴿ثُمَّ بَعَثْنَا مِنْ بَعْدِهِم مُّوسَىٰ وَهَٰرُونَ إِلَىٰ فِرْعَوْنَ وَمَلَإِيْهِۦ بِـَٔايَٰتِنَا فَٱسْتَكْبَرُوا۟ وَكَانُوا۟ قَوْمًا مُّجْرِمِينَ ﴿٧٥﴾﴾[1].

ب- ﴿لَقَدِ ٱسْتَكْبَرُوا۟ فِىٓ أَنفُسِهِمْ وَعَتَوْ عُتُوًّا كَبِيرًا ﴿٢١﴾﴾[2].

ج - ﴿قَالُوا۟ مَآ أَغْنَىٰ عَنكُمْ جَمْعُكُمْ وَمَا كُنتُمْ تَسْتَكْبِرُونَ ﴿٤٨﴾﴾[3].

د - ﴿إِنَّ فِرْعَوْنَ عَلَا فِى ٱلْأَرْضِ وَجَعَلَ أَهْلَهَا شِيَعًا يَسْتَضْعِفُ طَآئِفَةً مِّنْهُمْ يُذَبِّحُ أَبْنَآءَهُمْ وَيَسْتَحْىِۦ نِسَآءَهُمْ ۚ إِنَّهُۥ كَانَ مِنَ ٱلْمُفْسِدِينَ ﴿٤﴾﴾[4].

14 ـ رفع الاستضعاف:

صفةُ الاستكبار هي ضدّ صفة الاستضعاف في المجتمع البشري. فمن خلال سلب القوى والإمكانات عن الضعفاء، فإنها تضطرهم إلى الخضوع والطاعة للمستكبرين. وليس هناك طريق آخر أمامهم. وعليه: فالمنطق القرآني يرى أنّ الاستضعاف هو أحد عوامل الثورة والنهوض ضد المستكبرين. وقد شجع القرآن المستضعفين على كسر

---

(1) سورة يونس: الآية 75.

(2) سورة الفرقان: الآية 31.

(3) سورة الأعراف: الآية 48.

(4) سورة القصص: الآية 4.

حواجز الخوف، والتحرر من أسر المستكبرين؛ ودعا كلّ من لديه قوة وقدرة، إلى الانطلاق في دعم المستضعفين وإغاثتهم، والمساهمة في تحريرهم وإنقاذهم من براثن العبودية.

أ ـ ﴿يَقُولُ ٱلَّذِينَ ٱسۡتُضۡعِفُواْ لِلَّذِينَ ٱسۡتَكۡبَرُواْ لَوۡلَآ أَنتُمۡ لَكُنَّا مُؤۡمِنِينَ ٣١﴾[1].

ب ـ ﴿فَقَالَ ٱلضُّعَفَٰٓؤُاْ لِلَّذِينَ ٱسۡتَكۡبَرُوٓاْ إِنَّا كُنَّا لَكُمۡ تَبَعٗا﴾[2].

ج ـ ﴿وَنُرِيدُ أَن نَّمُنَّ عَلَى ٱلَّذِينَ ٱسۡتُضۡعِفُواْ فِي ٱلۡأَرۡضِ وَنَجۡعَلَهُمۡ أَئِمَّةٗ وَنَجۡعَلَهُمُ ٱلۡوَٰرِثِينَ ٥﴾[3].

د ـ ﴿وَمَا لَكُمۡ لَا تُقَٰتِلُونَ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ وَٱلۡمُسۡتَضۡعَفِينَ مِنَ ٱلرِّجَالِ وَٱلنِّسَآءِ وَٱلۡوِلۡدَٰنِ ٱلَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَآ أَخۡرِجۡنَا مِنۡ هَٰذِهِ ٱلۡقَرۡيَةِ ٱلظَّالِمِ أَهۡلُهَا﴾[4].

هـ ـ ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ تَوَفَّىٰهُمُ ٱلۡمَلَٰٓئِكَةُ ظَالِمِيٓ أَنفُسِهِمۡ قَالُواْ فِيمَ كُنتُمۡۖ قَالُواْ كُنَّا مُسۡتَضۡعَفِينَ فِي ٱلۡأَرۡضِۚ قَالُوٓاْ أَلَمۡ تَكُنۡ أَرۡضُ ٱللَّهِ وَٰسِعَةٗ فَتُهَاجِرُواْ فِيهَاۚ﴾[5].

15 ـ التحزب والتنظيم والأُسس والمنطلقات الاستكبارية:

اعتمد القرآن الكريم مصطلح «الملأ» لبيان أهمية التنظيم الاجتماعي والأُسس والمنطلقات الاستكبارية، ولنعتِ من لهم سهم كبير في الحفاظ على عروش المستكبرين، من أجل الحفاظ على

(1) سورة سبأ: الآية 31.
(2) سورة إبراهيم: الآية 21.
(3) سورة القصص: الآية 5.
(4) سورة النساء: الآية 75.
(5) سورة النساء: الآية 97.

المصالح والمواقع الاجتماعية وإدارة الحكومة الاستكبارية، وبناء قواعد السياسة لدى المستبكرين وتقويتها.

والملأ تعني لغةً: الطبقة المتميزة التي تقوّي كيانها ومبادئها من خلال امتلاكها الشر، فتكون لها سلطة وهيبة، تخيف بهما الآخرين، وتعمي أعين الناس، وتذهلهم بما تبذخ به عليهم لإسكاتهم[1].

وهؤلاء هم طبقة الأشراف وسكان الأطراف، الذين ينفذون أوامر حكامهم ويطيعون أوامرهم. فمتى ما رغب المستكبرون في إعمال سياسة الاستكبار التي اتصفوا بها، فإنّ المقربين في البلاط لا يسمحون بأن تكون هذه السياسة في صالح الأُمة. وهؤلاء هم عمال الدولة وحكام السياسة الأصليون، وحكّام الاستكبار الذين تستخدمهم السلطة أحياناً لتنفيذ أطماعها، وليكونوا آلة مسخّرة بيدها لتحقيق أهدافها المشؤومة.

أ - ﴿ثُمَّ أَرْسَلْنَا مُوسَىٰ وَأَخَاهُ هَٰرُونَ بِـَٔايَٰتِنَا وَسُلْطَٰنٍ مُّبِينٍ ﴿٤٥﴾ إِلَىٰ فِرْعَوْنَ وَمَلَإِيْهِۦ فَٱسْتَكْبَرُوا۟ وَكَانُوا۟ قَوْمًا عَالِينَ ﴿٤٦﴾﴾[2].

ب- ﴿وَقَالَ مُوسَىٰ رَبَّنَآ إِنَّكَ ءَاتَيْتَ فِرْعَوْنَ وَمَلَأَهُۥ زِينَةً وَأَمْوَٰلًا﴾[3].

ج - ﴿فَمَآ ءَامَنَ لِمُوسَىٰٓ إِلَّا ذُرِّيَّةٌ مِّن قَوْمِهِۦ عَلَىٰ خَوْفٍ مِّن فِرْعَوْنَ وَمَلَإِيْهِمْ﴾[4].

د - ﴿وَجَآءَ رَجُلٌ مِّنْ أَقْصَا ٱلْمَدِينَةِ يَسْعَىٰ قَالَ يَٰمُوسَىٰٓ إِنَّ ٱلْمَلَأَ يَأْتَمِرُونَ بِكَ لِيَقْتُلُوكَ فَٱخْرُجْ﴾[5].

---

(1) **مجمع البحرين**، ج 1، ص 396، **مفردات الراغب** (مادة ملأ).
(2) سورة المؤمنون: الآية 46.
(3) سورة يونس: الآية 88.
(4) سورة يونس: الآية 83.
(5) سورة القصص: الآية 20.

16 ـ الحكومة والحكم:

إنّ الحكومة والحكم في المجتمعات البشرية هما حقان إلهيان، نشآ من الربوبية والهداية الإلهيتين. فلا يحق لأيّ أحد أنّ يحكم على الأُمة عداه سبحانه، وعدا من ارتضاهم لذلك. وقد أعطى مسؤولية الحكم على الأُمة للأنبياء (ع) الذين توافرت فيهم صفة العصمة. فالإمارة والحكومة هما للأنبياء وللمعصومين (ع). وإذا لم يكن لهم حضور في المجتمع، بسبب بعض الظروف، تكونان على عاتق من عيّنهم المعصومون واصطفَوهم لإدارة الأُمة بأمر سابق من الله تعالى، ممن توافرت فيهم صفات القيادة والحكم.

أما اختيار الأُمة لقادتها، فإنّ شرعيته تكون عندما تتوافر فيها تلك الصفات المتعينة سابقاً.

أ ـ ﴿إِنِ ٱلْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ﴾[1].

ب ـ ﴿يَـٰدَاوُۥدُ إِنَّا جَعَلْنَـٰكَ خَلِيفَةً فِى ٱلْأَرْضِ فَٱحْكُم بَيْنَ ٱلنَّاسِ بِٱلْحَقِّ﴾[2].

ج ـ ﴿وَإِذَا حَكَمْتُم بَيْنَ ٱلنَّاسِ أَن تَحْكُمُوا۟ بِٱلْعَدْلِ﴾[3].

د ـ ﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُو۟لَـٰٓئِكَ هُمُ ٱلْكَـٰفِرُونَ ﴿٤٤﴾﴾، الظالمون، الفاسقون[4].

هـ ـ ﴿إِنَّآ أَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلْكِتَـٰبَ بِٱلْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ ٱلنَّاسِ﴾[5].

---

(1) سورة يوسف: الآيات 40، 67 وسورة الأنعام: الآية 57.

(2) سورة صَ: الآية 26.

(3) سورة النساء: الآية 58.

(4) سورة المائدة: الآيات 44، 45، 47.

(5) سورة النساء: الآية 105.

17 ـ المُلك:

وردت مصطلحات عديدة في القرآن مثل: المُلك، المَلِك، الملوك، الملكية، الملكوت، والمالك، وهي كلها بمعنى السلطة والحكم. أما في مصطلح العلوم السياسية فهي تعني نوعاً من أعمال الحاكمية.

وإنّ تحليل مصطلح (المُلك) في القرآن يوصلنا إلى هذه النتيجة، وهي أنّ المُلك هو «المُلك» بلا نقاش. والذي ينتج من خلال الارتباط التكويني لعالم الوجود بالخالق وهذه الحكومة، هو أنها منحصرة في الله تعالى، وأنّ الله يمنحها لمن يشاء. أما المُلك بمعنى إعطاء الحرية للإنسان، وخلق الإنسان على أنّه موجود ذو إرادة وشعور ومختار، فإنّ في هذا المعنى تقييداً وتحديداً نوعاً ما. لكنّ حدود الحاكمية أيضاً هي حقّ وهبه الله سبحانه للإنسان، وهي ليست تحديد مُلك الله أو ملكوته.

وتظهر معطيات هذه النظرة ونتائجها في تبيين السياسة والحكومة في النظرة القرآنية حول الشرعية ومصدر الحاكمية.

أ ـ ﴿قُلِ ٱللَّهُمَّ مَٰلِكَ ٱلْمُلْكِ تُؤْتِى ٱلْمُلْكَ مَن تَشَآءُ وَتَنزِعُ ٱلْمُلْكَ مِمَّن تَشَآءُ﴾[1].

ب ـ ﴿وَءَاتَىٰهُ ٱللَّهُ ٱلْمُلْكَ وَٱلْحِكْمَةَ وَعَلَّمَهُۥ مِمَّا يَشَآءُ﴾[2].

ج ـ ﴿قَالُوٓاْ أَنَّىٰ يَكُونُ لَهُ ٱلْمُلْكُ عَلَيْنَا وَنَحْنُ أَحَقُّ بِٱلْمُلْكِ مِنْهُ﴾[3].

---

(1) سورة آل عمران: الآية 26.

(2) سورة البقرة: الآية 251.

(3) سورة البقرة: الآية 246.

د - ﴿ٱذۡكُرُواْ نِعۡمَةَ ٱللَّهِ عَلَيۡكُمۡ إِذۡ جَعَلَ فِيكُمۡ أَنۢبِيَآءَ وَجَعَلَكُم مُّلُوكٗا﴾[1].

18 - مقارعة أعداء الله:

إنّ معرفةَ ماهية أعداء الله الذين هم أعداء البشرية أيضاً، ومقارعتهم المستمرة، والحذرَ والترقّب الشديدين تجاه مؤامراتهم، وعدم مودتهم، أو اتبّاعهم، وترك الاستعانة بهم، هي من جملة القضايا التي استعرضها القرآن الكريم في آيات عديدة، وأكد عليها بشكل مستمر، في عشرات الآيات، بأنواع وأساليب مختلفة. وعدّ معرفة هذه الأساليب شرطَ الإيمان الحقيقي. ورآها عاملاً مهماً في الحياة السياسية للمجتمع الإسلامي.

أ - ﴿وَأَعِدُّواْ لَهُم مَّا ٱسۡتَطَعۡتُم مِّن قُوَّةٖ وَمِن رِّبَاطِ ٱلۡخَيۡلِ تُرۡهِبُونَ بِهِۦ عَدُوَّ ٱللَّهِ وَعَدُوَّكُمۡ﴾[2].

ب- ﴿هُمُ ٱلۡعَدُوُّ فَٱحۡذَرۡهُمۡۚ﴾[3].

ج - ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَتَّخِذُواْ عَدُوِّي وَعَدُوَّكُمۡ أَوۡلِيَآءَ﴾[4].

19 - المواجهة المسلحة في سبيل الله:

مصطلحُ الجهاد، من المصطلحات المعروفة في القرآن، وقد عَدَّه شرطاً أساساً في الإيمان والتنعم بالجنة الخالدة الأبدية، وميزاناً في استحقاق الدرجات العالية في المجتمع الإسلامي. فإذا كان

---

(1) سورة المائدة: الآية 20.

(2) سورة الأنفال: الآية 60.

(3) سورة المنافقون: الآية 4.

(4) سورة الممتحنة: الآية 1.

الجهاد في سبيل الله، فإنّ نفعه في الحياة السياسية يعود إلى المؤمن نفسه، إلى ومجتمعه الإسلامي.

أ - ﴿وَٱلَّذِينَ هَاجَرُوا۟ وَجَٰهَدُوا۟ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ أُو۟لَٰٓئِكَ يَرْجُونَ رَحْمَتَ ٱللَّهِ﴾[1].

ب- ﴿إِنَّمَا ٱلْمُؤْمِنُونَ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ بِٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ ثُمَّ لَمْ يَرْتَابُوا۟ وَجَٰهَدُوا۟ بِأَمْوَٰلِهِمْ وَأَنفُسِهِمْ﴾[2].

ج - ﴿وَمَن جَٰهَدَ فَإِنَّمَا يُجَٰهِدُ لِنَفْسِهِۦٓ إِنَّ ٱللَّهَ لَغَنِىٌّ عَنِ ٱلْعَٰلَمِينَ ۝٦﴾[3].

د - ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِىُّ جَٰهِدِ ٱلْكُفَّارَ وَٱلْمُنَٰفِقِينَ وَٱغْلُظْ عَلَيْهِمْ﴾[4].

20 - التنظيمات السياسية والعسكرية في المجتمع الإسلامي:

لقد تكرّر المصطلحان القرآنيان (حزب الله) و (جند الله) بشكل واسع في القرآن بمفهومهما السياسي. وهذا التكرار يدل على ضرورة وجود التنظيمات السياسية والعسكرية في المجتمع الإسلامي، من دون ارتباطٍ بفئة أو جهة خاصة، لتغطّي هذه التنظيماتُ شرائح المجتمع الإسلامي كافة. وإنّ كلّ إنسان مسلم له شأنٌ اجتماعي ودور متميز في المجتمع، يمكنه من خلاله أنّ يتصدى للمسؤولية، واستلام الوظائف السياسية والعسكرية، والانتماء إلى (حزب الله)، و(جند الله).

إنّ «حزب الله» نموذج اجتماعي وسياسي واسع، يعم القوى

---

(1) سورة البقرة: الآية 218.

(2) سورة الحجرات: الآية 15.

(3) سورة العنكبوت: الآية 6.

(4) سورة التحريم: الآية 9.

المسلمة والملتزمة كافة، من دون الحاجة إلى تنظيمات حزبية أو تشكّلية أو فئوية. ووظائف أعضائه تتعيّن من خلال نوع النظرة له والإمكانات الموجودة. وهكذا جند الله، فهو نوع من تشكيلات وتنظيمات حرة عسكرية متأصلة في أعماق كلّ فرد مؤمن وملتزم، حيث يقوم في موقع الضرورة بأداء دوره في الجهاد:

أ ـ ﴿وَمَن يَتَوَلَّ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ فَإِنَّ حِزْبَ ٱللَّهِ هُمُ ٱلْغَـٰلِبُونَ ﴿٥٦﴾﴾[1].

ب ـ ﴿رَضِىَ ٱللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا۟ عَنْهُ ۚ أُو۟لَـٰٓئِكَ حِزْبُ ٱللَّهِ ۚ﴾[2].

ج ـ ﴿وَإِنَّ جُندَنَا لَهُمُ ٱلْغَـٰلِبُونَ ﴿١٧٣﴾﴾[3].

لقد وضع القرآن الكريم مصطلح حزب الله وجند الله، أمام مصطلح حزب الشيطان وجند فرعون وجند إبليس، حيث يمكن، من خلال هذه المواجهة، معرفة النتائج المترتبة في هذه التوجهات، سلباً أو إيجاباً.

21 ـ السلطة الأجنبية والاستبداد:

ينتج الفساد السياسي عن عوامل عديدة ومختلفة، سببها الاستبداد الداخلي، والتسلط الأجنبي الخارجي، وكل منهما لازم وملزوم للآخر، والبحث عن جذورهما ينبغي أنّ يكون في ماهية الاستكبار.

وفي الرؤية القرآنية أنّ مواجهة الاستكبار، من أجل إزالته، حركةً مستمرة ودائمة؛ فلا ينبغي الغفلة عن الكفاح من أجل نفي

---

(1) سورة المائدة: الآية 56.

(2) سورة المجادلة: الآية 22.

(3) سورة الصافات: الآية 173.

التسلط والاستبداد، لأنّ إزالة الاستكبار تتطلب أحياناً ظروفاً وإمكانات واستعدادات وبرامج زمنية محددة، وفي هذه الظروف لا يمكن وقفُ المواجهة لنفي مظاهر التسلط والاستبداد. إنّ تحمّل أيّ نوع من الاستبداد والتسلط الأجنبي حرام وممنوع. وهذا الأصل القرآني كان قد ضمن الاستقلال السياسي لدى المسلمين قديماً، ولعب دوراً هاماً وأساساً في تاريخهم السياسي، وخاصة في القرن الأخير.

أ ـ ﴿وَلَن يَجْعَلَ ٱللَّهُ لِلْكَـٰفِرِينَ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا ﴿١٤١﴾﴾[1].

ب ـ ﴿ٱذْهَبَآ إِلَىٰ فِرْعَوْنَ إِنَّهُۥ طَغَىٰ ﴿٤٣﴾﴾[2].

ج ـ ﴿وَلَمَنِ ٱنتَصَرَ بَعْدَ ظُلْمِهِۦ فَأُو۟لَـٰٓئِكَ مَا عَلَيْهِم مِّن سَبِيلٍ ﴿٤١﴾﴾[3].

د ـ ﴿إِنَّمَا ٱلسَّبِيلُ عَلَى ٱلَّذِينَ يَظْلِمُونَ ٱلنَّاسَ﴾[4].

22 ـ أصل المشاركة والتعاون في الأنشطة السياسية:

التعاون والمشاركة العامة صفتان لا تنفكان عن الحياة الاجتماعية، وقد أكمل القرآن الكريم هذين المفهومين بعنصرين آخرين هما: البِرّ والتقوى. والقرآن الكريم، في الواقع، قام بتجديدهما وإعادة صياغتهما. فالبِر هو أيّ عمل يخدم الفرد أو المجتمع. والتقوى هي الحالة التي يتقرب فيها الإنسان إلى الله، وهي تجعل علاقته وارتباطه بالآخرين يتميزان بالأخلاق والنزاهة والطهارة. وتُعَدُّ القضايا والأنشطة السياسية من أبرز مجالات هذا الأصل المتجدد. وعلى هذا الأساس ينبغي على كلّ مسلم أنّ يحدد أنشطته

---

(1) سورة النساء: الآية 141.

(2) سورة طه: الآية 43.

(3) سورة الشورى: الآية 41.

(4) سورة الشورى: الآية 42.

السياسية في قوالب وأساليب البر والتقوى في هذه المشاركة وهذا والتعاون.

أ - ﴿وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَى﴾[1].

ب- ﴿إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَتَوَاصَوْا بِالْحَقِّ وَتَوَاصَوْا بِالصَّبْرِ ۝٣﴾[2].

ج - ﴿ثُمَّ كَانَ مِنَ الَّذِينَ آمَنُوا وَتَوَاصَوْا بِالصَّبْرِ وَتَوَاصَوْا بِالْمَرْحَمَةِ ۝١٧﴾[3].

23 ـ عدم المساومة مع الأعداء:

مِنَ إنّ الآفات الخطيرة في المواجهة السياسية والنضال المسلح، الجلوسُ على طاولة المساومة مع الأعداء، والتنازل عن الأُصول والمبادئ والتراجع عنها لأجل تحقيق أغراض دنيئة، أو أطماع ومصالح خاصة تخدم الأعداء، والوصول إلى قضايا جانبية عديمة الأهمية. ويتم هذا عادة من خلال التآمر المنظّم والدقيق من قِبل العدو، الذي يضع هذه الأخطار في مسيرة النضال والمواجهة الأُصولية. ولهذه المساومة أسباب وعوامل كثيرة، أهمّها التراجع عن الأُصول والمبادئ، والتضحية بها من أجل قضايا ومسائل هامشية وفرعية ومصالح فردية لا تحفظ مصالح الشعوب وكرامتها، لكنها تمنح أعذاراً واهية لاستغلال الشعوب، وانتهاك كرامتها، وإيجاد ذرائع للتوغل في صفوفها. وينمُّ عامل المساومة هذا عن الضعف والشعور بالعجز باللسان.

---

(1) سورة المائدة: الآية 2.

(2) سورة العصر: الآية 3.

(3) سورة البلد: الآية 17.

أ ـ ﴿وَكَأَيِّن مِّن نَّبِيٍّ قَٰتَلَ مَعَهُۥ رِبِّيُّونَ كَثِيرٌ فَمَا وَهَنُوا۟ لِمَآ أَصَابَهُمْ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ وَمَا ضَعُفُوا۟ وَمَا ٱسْتَكَانُوا۟ ۗ وَٱللَّهُ يُحِبُّ ٱلصَّٰبِرِينَ ﴿١٤٦﴾﴾[1].

ب ـ ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ إِن تُطِيعُوا۟ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ يَرُدُّوكُمْ عَلَىٰٓ أَعْقَٰبِكُمْ فَتَنقَلِبُوا۟ خَٰسِرِينَ ﴿١٤٩﴾﴾[2].

ج ـ ﴿وَلَا تَرْكَنُوٓا۟ إِلَى ٱلَّذِينَ ظَلَمُوا۟ فَتَمَسَّكُمُ ٱلنَّارُ﴾[3].

24 ـ الاحتياط في التعامل مع الأعداء:

إنّ الاطّلاع، ومعرفة الخصوصيات النفسية وأساليب الأعداء الماكرة، والأهداف وحالات استتار الغرباء الأجانب، هي عمل صعب وشاق للغاية. فكلّ مورد له خصوصية ولا يقبل التعميم. لكنّ القرآن الكريم أفصح عن بعض أساليب الأعداء ونواياهم وأهدافهم في تعاملهم مع المسلمين، وهو يدعو إلى الاحتياط والحذر الشديد والحزم والجدّية في أُسلوب التعامل مع الأعداء.

أ ـ ﴿مَّا يَوَدُّ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ مِنْ أَهْلِ ٱلْكِتَٰبِ وَلَا ٱلْمُشْرِكِينَ أَن يُنَزَّلَ عَلَيْكُم مِّنْ خَيْرٍ مِّن رَّبِّكُمْ ۗ﴾[4].

ب ـ ﴿وَلَن تَرْضَىٰ عَنكَ ٱلْيَهُودُ وَلَا ٱلنَّصَٰرَىٰ حَتَّىٰ تَتَّبِعَ مِلَّتَهُمْ ۗ﴾[5].

ج ـ ﴿وَدَّت طَّآئِفَةٌ مِّنْ أَهْلِ ٱلْكِتَٰبِ لَوْ يُضِلُّونَكُمْ﴾[6].

---

(1) سورة آل عمران: الآية 146.

(2) سورة آل عمران: الآية 149.

(3) سورة هود: الآية 113.

(4) سورة البقرة: الآية 105.

(5) سورة البقرة: الآية 120.

(6) سورة آل عمران: الآية 69.

د - ﴿اتَّخَذُوا أَيْمَانَهُمْ جُنَّةً فَصَدُّوا عَن سَبِيلِ اللَّهِ﴾[1].

25 - آخر خطاب في الإسلام:

تقوم النظرة القرآنية، في تعريف الإسلام، على أنّه دين شمولي وعالمي خالد، وأنّ نشره واجب على المسلمين كافة، وأنّ الهدف النهائي من هذه الأنشطة السياسية في المجتمع الإسلامي هو انتصار الإسلام وغلبته المعتقدات كافة.

لذلك ينبغي أنّ تنسجم، السياسات وتتماشى مع هذه الأهداف، لتصل إلى الغاية السامية والمقدسة في الإسلام.

وإنّ دور هذا الأصل في الفلسفة السياسية في الإسلام، وبيانَ السياسات العامة للحكومة والدولة الإسلامية، أمران عميقان وواسعان جداً، ويحتاجان إلى برامج مستقبلية طويلة الأمد، وعمليات مرحلية متصلة:

أ - ﴿قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا﴾[2].

ب- ﴿هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَى وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ﴾[3].

ج - ﴿وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ لِلَّهِ﴾[4].

26 - احترام العهود والمواثيق:

أكدت النظرة القرآنية على ضرورة الوفاء بالعهد، والالتزام بالمسؤولية، تجاه العقود والمواثيق والصفقات التي يعقدها المسلمون

---

(1) سورة المجادلة: الآية 16.

(2) سورة الأعراف: الآية 58.

(3) سورة الفتح: الآية 27.

(4) سورة البقرة: الآية 193.

مع غيرهم، ورأت في ذلك علامةً للصدق والتقوى. وهدد القرآنُ الكريم ناكثي العهود بعقوبات شديدة. وعَدَّ المفهومُ القرآني نشرَ الاتفاقيات والعلاقات الثنائية وتوسيعها، أفضل أساليب التعايش السلمي والشريف في الحياة مع المجتمعات الأُخرى، ووسيلة للوصول إلى الأهداف النهائية في الإسلام:

أ - ﴿وَٱلْمُوفُونَ بِعَهْدِهِمْ إِذَا عَٰهَدُوا۟ ۖ وَٱلصَّٰبِرِينَ فِى ٱلْبَأْسَآءِ وَٱلضَّرَّآءِ وَحِينَ ٱلْبَأْسِ ۗ أُو۟لَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ صَدَقُوا۟ ۖ وَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُتَّقُونَ ﴿١٧٧﴾﴾[1].

ب- ﴿وَإِنِ ٱسْتَنصَرُوكُمْ فِى ٱلدِّينِ فَعَلَيْكُمُ ٱلنَّصْرُ إِلَّا عَلَىٰ قَوْمٍۭ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُم مِّيثَٰقٌ ۗ﴾[2].

ج - ﴿إِلَّا ٱلَّذِينَ عَٰهَدتُّمْ عِندَ ٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ ۖ فَمَا ٱسْتَقَٰمُوا۟ لَكُمْ فَٱسْتَقِيمُوا۟ لَهُمْ ۚ﴾[3].

27 ـ الصلح والسلام:

الصلح والسلام هما قيمة وهدف، ويكفي أنّ لا يتبعهما نتائج وخيمة. فالهدف من الصلح والسلام، ليس رعايةَ المصالح، بل إنّ الصلح نفسه مصلحة، لأنّه يتلاءم وينسجم مع الحياة الفطرية البشرية. ويتعالى الإنسان ويسمو من خلال توافر شروط الصلح والسلام، وعبر التفاهم، للوصول إلى الاتفاقات؛ وينتهي إلى وحدةٍ وتلاحمٍ بين الدين ومذاهب البشر، وإلى انطلاق الأُمة وتحركها نحو الحق.

فإنّ الوصول إلى الأهداف المرسومة والثابتة، في النظرة القرآنية، من خلال الصلح والسلام، هو الأقرب والأسهل والأكثر

(1) سورة البقرة: الآية 177.

(2) سورة الأنفال: الآية 72.

(3) سورة التوبة: الآية 7.

عقلانية، وقد أكد القرآن الكريم كثيراً على هذا الاعتقاد:

أ - ﴿قُلْ يَٰٓأَهْلَ ٱلْكِتَٰبِ تَعَالَوْا۟ إِلَىٰ كَلِمَةٍ سَوَآءٍۭ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ﴾[1].

ب- ﴿۞ وَإِن جَنَحُوا۟ لِلسَّلْمِ فَٱجْنَحْ لَهَا وَتَوَكَّلْ عَلَى ٱللَّهِ ۚ إِنَّهُۥ هُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْعَلِيمُ ﴿٦١﴾ وَإِن يُرِيدُوٓا۟ أَن يَخْدَعُوكَ فَإِنَّ حَسْبَكَ ٱللَّهُ ۚ هُوَ ٱلَّذِىٓ أَيَّدَكَ بِنَصْرِهِۦ وَبِٱلْمُؤْمِنِينَ ﴿٦٢﴾﴾[2].

ج - ﴿فَإِنِ ٱعْتَزَلُوكُمْ فَلَمْ يُقَٰتِلُوكُمْ وَأَلْقَوْا۟ إِلَيْكُمُ ٱلسَّلَمَ فَمَا جَعَلَ ٱللَّهُ لَكُمْ عَلَيْهِمْ سَبِيلًا ﴿٩٠﴾﴾[3].

والإسلام يدعو إلى الصلح والسلام من خلال دستوره الثابت في ذلك، بقوله: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ادْخُلُوا فِي السِّلْمِ كَافَّةً﴾[4] إلاّ أنّ ذلك ليس مطلقاً، لأنّ الإطلاق في العمل السياسي، الذي يتضمن خطابُه آلافَ الشروط والنتائج السلبية، أمر غير معقول. أما من الناحية الفقهية والحقوقية، فينبغي تفسير هذه الآيات إلى جانب الآيات المحذّرة، واستنباط قاعدة حقوقية وحكم فقهي من مجموعها. وهذه الآية التي حددت معالم الصلح وأعطت الحلول اللازمة، هي قوله تعالى: ﴿فَلَا تَهِنُوا۟ وَتَدْعُوٓا۟ إِلَى ٱلسَّلْمِ وَأَنتُمُ ٱلْأَعْلَوْنَ وَٱللَّهُ مَعَكُمْ وَلَن يَتِرَكُمْ أَعْمَٰلَكُمْ ﴿٣٥﴾﴾[5].

28 ـ الدفاع عن الأمن:

إنّ الأنظمة التي تعتمد العدالة في نهجها، وتحفظ حقوق البشرية

---

(1) سورة آل عمران: الآية 64.

(2) سورة الأنفال: الآيتان 61 ـ 62.

(3) سورة النساء: الآية 90.

(4) سورة البقرة: الآية 208.

(5) سورة محمد: الآية 35.

من أيّ تعدٍ أو تعرّضٍ للمصالح العامة، تمثل الخطابات والشعارات الأصيلة التي حملتها البشرية. وقد أثنى عليها القرآن كثيراً، وذكر ثلاثة عوامل أُسُسٍ تهدد الأمن، وحذّر منها، وعَدَّها إحدى الجرائم الكبرى ضد البشرية، وهي:

أ ـ الظلم: وهو نقيضُ الأمن، أما الظالم فإنه لا يمتلك قاعدة تصونه وتحفظه من التهديد والقلق، ولا يشعر هو نفسه بالأمن والأمان.

ب ـ التعدي على حقوق الآخرين: وقد عبّر عنه المنهج القرآني بمصطلح (التعدّي).

ج ـ الفساد والإخلال بالتوازن، وعدم الانتظام في العلاقات الاجتماعية.

ونكتفي هنا بذكر نماذج من الآيات المباركة في هذا المضمار:

أ ـ ﴿وَلَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ بَعْدَ إِصْلَاحِهَا﴾[1].

ب ـ ﴿إِنَّمَا جَزَاؤُا الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا أَن يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُم مِّنْ خِلَافٍ أَوْ يُنفَوْا مِنَ الْأَرْضِ﴾[2].

ج ـ ﴿فَلَا عُدْوَانَ إِلَّا عَلَى الظَّالِمِينَ ﴿١٩٣﴾﴾[3].

د ـ ﴿وَمَن يَفْعَلْ ذَٰلِكَ عُدْوَانًا وَظُلْمًا فَسَوْفَ نُصْلِيهِ نَارًا﴾[4].

---

(1) سورة الأعراف: الآية 56.

(2) سورة المائدة: الآية 33.

(3) سورة البقرة: الآية 193.

(4) سورة النساء: الآية 30.

29 ـ قبول اللجوء:

إنّ منح الأجانب حقَّ اللجوء، هو أُسلوب معبّر عن الصداقة؛ وقد نظَّمه القرآن الكريم على نحو عقد وصلح وسلام، حين رفع الشعار الآتي: ﴿وَإِنْ أَحَدٌ مِّنَ ٱلْمُشْرِكِينَ ٱسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّىٰ يَسْمَعَ كَلَٰمَ ٱللَّهِ ثُمَّ أَبْلِغْهُ مَأْمَنَهُۥ﴾[1].

30 ـ الحل السلمي للخلافات العالمية:

يقومُ مبنى السياسة التي أكد عليها القرآن لحلّ الخلافات بين الشعوب والمجتمعات. على أصل عدم استخدام العنف، إنّ كانت هناك أساليب وطرق متوافرة للحل السلمي، كما أنّ إيجاد الصلح والسلام العادل، والعمل على المصالحة والتحكيم، هي من أساليب الصداقة الإنسانية التي اعتمدها القرآن الكريم بدلاً عن استخدام العنف في حل الخلافات العالمية العالقة:

أ ـ ﴿أَن تَبَرُّواْ وَتَتَّقُواْ وَتُصْلِحُواْ بَيْنَ ٱلنَّاسِ﴾[2].

ب ـ ﴿لَّا خَيْرَ فِى كَثِيرٍ مِّن نَّجْوَىٰهُمْ إِلَّا مَنْ أَمَرَ بِصَدَقَةٍ أَوْ مَعْرُوفٍ أَوْ إِصْلَٰحٍۭ بَيْنَ ٱلنَّاسِ﴾[3].

ج ـ ﴿وَإِن طَآئِفَتَانِ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ ٱقْتَتَلُواْ فَأَصْلِحُواْ بَيْنَهُمَا ۖ فَإِنۢ بَغَتْ إِحْدَىٰهُمَا عَلَى ٱلْأُخْرَىٰ فَقَٰتِلُواْ ٱلَّتِى تَبْغِى حَتَّىٰ تَفِىٓءَ إِلَىٰٓ أَمْرِ ٱللَّهِ ۚ فَإِن فَآءَتْ فَأَصْلِحُواْ بَيْنَهُمَا بِٱلْعَدْلِ وَأَقْسِطُوٓاْ ۖ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُقْسِطِينَ ۝٩﴾[4].

---

(1) سورة التوبة: الآية 6.

(2) سورة البقرة: الآية 224.

(3) سورة النساء: الآية 114.

(4) سورة الحجرات: الآية 9.

31 ـ أهداف الدولة الإسلامية:

أولاً: تحكيم العدالة والإنصاف في العلاقات البشرية، وأنّ ينعم المجتمع بالعدل[1].

ثانياً: استخدام القابليات والمصادر والإمكانات كافة التي تمنحها الدولة، في تأمين متطلبات الأُمة وتلبية حاجاتها. وترويج المبادئ والقيم ونشرها، والقضاء على المنكرات والمفاسد، وتحكيم القوانين الإلهية[2].

ثالثاً: رفع مستوى القيم والمبادئ في المجتمع، وتعالي وسموّ روح الأخوة والانسجام لدى الأُمة، والدعوة إلى الله، وتسهيل الطريق للوصول إليه سبحانه[3].

32 ـ الحقوق العامة:

أ ـ صيانة النفس[4].

ب ـ صيانة المال[5].

ج ـ صيانة الحيثية والكرامة الإنسانية[6].

د ـ الحفاظ على خصوصية الآخرين وحقوقهم[7].

هـ ـ حق الاعتراض على الظلم[8].

---

(1) سورة الحديد: الآية 25.

(2) سورة الحج: الآية 41.

(3) سورة الحديد: الآية 11.

(4) سورة الإسراء: الآية 23.

(5) سورة البقرة: الآية 188، سورة النساء: الآية 29.

(6) سورة الحجرات: الآيتان 11 ـ 12.

(7) سورة النور: الآية 27، سورة الحجرات: الآية 12.

(8) سورة النساء: الآية 148.

و ـ حق الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وهو يتضمن حرية البيان والقلم، وحق الانتقاد[1].

ز ـ حرية تشكيل الاجتماعات، شرط أنّ تكون مشروعة، ولأهداف ومقاصد مفيدة ومثمرة، وأن لا تكون أداة للإخلال بالنظام العام، وتوسيع التذمر وظهور الفرقة والخلافات في المجتمع[2].

ح ـ حرية العقيدة والضمير (الوجدان)[3].

ط ـ احترام عقائد الآخرين، والمحافظة على الحق الاعتقادي للأشخاص، والامتناع عن توجيه الإهانات والسخرية بالمعتقدات الدينية للآخرين[4]. وقد أكّد القرآن الكريم في هذا المورد، بشكل صريح، أنّ النزاع والتخاصم في الأُمور الدينية يمكن حلّهما عن طريق الحوار والبحث العلمي، ولكنّ ينبغي رعاية أدب الحوار والانعطاف واللين[5].

ي ـ مسؤولية كل إنسان عن سيرته وسلوكه[6].

ك ـ حماية الحقوق الاجتماعية، والدفاع عن الأشخاص الذين

---

(1) سورة آل عمران: الآية 110، سورة المائدة: الآيتان 78 ـ 79، سورة الأعراف: الآية 165.

(2) سورة آل عمران: الآية 111.

(3) سورة البقرة: الآية 191، 256، سورة يونس: الآية 99.

(4) سورة الأنعام: الآية 108.

(5) سورة العنكبوت: الآية 46.

(6) سورة الأنعام: الآية 164، سورة الإسراء: الآية 15، سورة فاطر: الآية 18، سورة الزمر: الآية 7، سورة النجم: الآية 38.

توجه لهم اتهامات غير صحيحة من خلال تقارير غير واقعية ضدهم[1].

ل ـ رعاية حقوق الفقراء والمحرومين بالنسبة للأموال العامة، ولزوم تأمين ضروريات الحياة الحرة الكريمة لهم من قبل الدولة[2].

م ـ المساواة وعدم التمييز في التعامل بين المواطنين من قبل الدولة[3].

33 ـ وظائف الأُمة تجاه الدولة:

أ ـ ينبغي على الأُمة أنّ تلتزم بقوانين الدولة وتسلِّم بحاكميتها، وتخضع لنفوذها، وتطبق أوامرها[4].

ب ـ ينبغي الرضوخ لحكم القانون، وإطاعته، وعدم تعكير صفو الأُمة ونظامها العام[5].

ج ـ ينبغي الدفاع عن مشاريع الدولة المثمرة التي تعود بالنفع على الصالح العام، بلا نقاش أو تردّد[6].

د ـ ينبغي الاستعداد والتهيؤ للجهاد، وإنّ استلزم الأمر أنّ ينفق الإنسان أمواله ويهيئ نفسه للدفاع عن الدولة[7].

---

(1) سورة النساء: الآية 58، سورة الإسراء: الآية 36، سورة الحجرات: الآية 6.

(2) الذاريات: الآية 19.

(3) سورة القصص: الآية 4.

(4) سورة النساء: الآية 59.

(5) سورة المائدة: الآية 33، سورة الأعراف: الآية 85.

(6) سورة المائدة: الآية 2.

(7) سورة التوبة: الآيات 38 ـ 41.

34 ـ تعاليم القرآن الهامة وأصولها حول السياسية الخارجية للدولة الإسلامية:

أ ـ التقيد والالتزام بالتعهدات والعقود[1].

ب ـ رعاية الأمانة، والتقيد والالتزام بالتعهدات كافة[2].

ج ـ الالتزام بالعدالة والنظام العالمي العادل[3].

د ـ احترام حقوق الأطراف المحايدة في الحرب والمخاصمات العالمية[4].

هـ ـ عقد الصلح والصداقة، وقبول قرارات السلام والصلح والمسالمة[5].

و ـ الاجتناب عن التحركات التي تهدف إلى التوسّع والعدوان في العالم، ومواجهة عوامل الاستكبار، وتقديم الدعم إلى الشعوب لتحرير نفسها في مواجهة الاستكبار[6].

ز ـ استخدام أساليب وديّة وسلمية مع الدول المناهضة والمعادية كافة[7].

ح ـ التعامل المنصف مع الدول التي تبني علاقاتها على الأمانة والعدالة والإنصاف[8].

---

(1) سورة الأنفال: الآيات 42 ـ 58، سورة التوبة: 7، سورة النحل: الآيتان 91 ـ 92، سورة الإسراء: 34.

(2) سورة النحل: الآية 94.

(3) سورة المائدة: الآية 8.

(4) سورة النساء: الآية 90.

(5) سورة الأنفال: الآية 61.

(6) سورة القصص: الآية 83.

(7) سورة الممتحنة: الآية 8.

(8) سورة الرحمن: الآية 60.

ط ـ التعامل بالمثل مع المتآمرين كافة، وعدم اجتياز الحدود المرسومة بين الطرفين[1].

35 ـ الخصائص الأصيلة للدولة في نظر القرآن[2]:

أ ـ إنّ الدولة حرة في صناعة قراراتها السياسية، وعليها أنّ تغضَّ الطرف عن إقامة أيّ دعوى في الحاكمية أمام حاكمية الله تعالى، لأنها مستمدة من حكم الله، وليس لها استقلال ذاتي. وعليها أنّ تقبل مقام الخلافة الإلهية، وتقوم بتطبيق كافة الأوامر والنواهي الإلهية التي وردت في الكتاب والسنة النبوية الشريفة.

ب ـ إنّ الدولة، بلحاظ ابتنائها على الاعتقاد بالحاكمية الإلهية، ينبغي أنّ تكون ثيوقراطية. أما بلحاظ كيفية تحقيق هذا الاعتقاد، فإنها تختلف مع الثيوقراطية اختلافاً أسياسياً، لأنها بدل أنّ تفوّض الخلافة الإلهية لطبقة خاصة من رجال الدين، وتمنحها الحكومة بنحو مطلق، عليها حصر حق الخلافة بشريحة خاصّة من المؤمنين الصالحين وليس غيرهم.

ج ـ وبهذا اللحاظ، يكون تشكيل هذه الحكومة، وكذلك تغيير النظام التنفيذي والعمل به، له علاقة تامة بالإرادة العامة لكونها ديمقراطية. أما حقوق الأُمة في هذا النظام، فهي ليست مطلقة، بحيث يمكنها تغيير قوانين الدولة، والأيديولوجية، والسياسة الداخلية والخارجية، ومواردها،

---

(1) سورة البقرة: الآية 194، سورة النحل: الآية 126، سورة الشورى: الآيتان 40 ـ 42.

(2) **تاريخ الفلسفة في العالم الإسلامي**، ج 1، ص 270.

بناء على رغبتها. هذا من جهة، ومن جهة أُخرى فإنّ القانون الإلهي المتعالي، والقواعد الحقوقية والأخلاقية، تهيّىء قاعدة عامة دائماً لا يمكن تجاوزها وهي: أن تجري الحياة الاجتماعية في مسارها الصحيح. وهي تنطبق على نموذج ومشروع كبير. فلا القوة المقنِّنة قادرة على تغييره، ولا القوة التنفيذية، ولا القوة القضائية. بل كلّ الأُمة غير قادرة على تغييره إلاّ إذا أرادت التخلي عن دين الله، ونقض بيعتها معه.

د ـ إنّ هذه الحكومة هي حكومة مبادئ واعتقادات، وعلى الذي يتصدى لمسؤولية إدارتها أن يقبل أُصولها الأساسية وأيديولوجيتها قبولاً مطلقاً ينبع من أعماقه وأحاسيسه. أما من لا يعتقد بهذه الأُصول، ولا يلتزم بهذه الأيديولوجيّة، وهو يعيش في بلد إسلامي، فإنّ القوانين المدنية التي تحفظها الدولة لمواطنيها الآخرين تضمنها لهؤلاء بشرط أنّ يتعهدوا للدولة أنّ يكونوا مواطنين صالحين وملتزمين بالقانون.

هـ ـ إنّ هذه الحكومة ترفض التمييز العنصري، ولا تختص بلغة أو جغرافيا معينة، لأنها حكومة ذات مبادئ وقيم ومعتقدات. فكل أفراد الأُمة، بأيّ شكل أو لون أو انتماء عرقي أو طائفي، يمكنهم أنّ يقبلوا هذه الأيديولوجيّة، وأنّ يكون لهم نصيب منها بمقدار نصيب الآخرين في المشاركة في أُمور هذه الحكومة. وهذه الحكومة الاعتقادية والمعنوية، يمكنها أنّ تظهر على أنها حكومة عالمية. وأما لو ظهرت عدة حكومات من هذا النوع في نواحٍ مختلفة من العالم، فستكون كلّ منها حكومة إسلامية. وبدل أنّ يكون بينها نزاعات وطنية ومحلّية، فستقوم بينها علاقات ودّية متبادلة وتعاون وتنسيق مشترك.

ويضاف إلى ذلك، أنّ هناك احتمالاً كبيراً أنّ تندمج وتنضمّ كلّ من تلك الحكومات إلى بعضها بعضاً، وتشكل كتلة عالمية موحّدة، وتكون الروح الحقيقية لهذه الدولة عبارة عن اتبّاعها سياسة الأخلاق، وتطبيق المبادئ والقيم الإنسانية، لكي يؤدي الناس وظائفهم ومهامهم من خلال تحكيم الضمير والخوف من الله، وتطبيق القانون؛ وأنّ يقوم التفضيل والتقييم للآخرين على الكمال الأخلاقي لا غير.

أما اختيار أولياء الأُمور، فينبغي أنّ يعتمد الكفاءة والقابلية، ومنح الأهمية التامة لشخصيتهم، مع رعاية الأمانة والإنصاف والعدالة في الأصعدة الداخلية للبلد كافة، وأنّ تعتمد السياسة الخارجية توجهات الصداقة، والوفاء، والصلح والسلام، والمعاملة الحسنة والعدالة العالمية.

ز ـ لا ينحصر عمل هذه الحكومة بأن تحكم فحسب، فهي لا تتأسّس فقط بهدف تحكيم القانون في البلاد، والدفاع عن حدودها أمام الهجمات والأطماع الخارجية؛ بل إنّ لها أهدافاً ووظائف معينة، وتسعى لإقامة العدل الاجتماعي، وتوسيع المشاريع العمرانية المفيدة، ورفع المستوى الثقافي والاجتماعي والسياسي للأُمة، ومحاربة الفساد والمساوئ العامة وظواهر الشذوذ والانحراف في المجتمع، والارتقاء به إلى المستوى المطلوب.

ح ـ من المبادئ التي تحملها هذه الحكومة: إقامة القسط والعدل والمساواة بين الناس في الحقوق والواجبات، وتشجيع الأُمة على التعاون والتسابق إلى الخيرات، وعدم التعاون في المعاصي والآثام. تقوية دوافع شعور الإنسان

بالمسؤولية أمام الله، وتعليمه أنّ له وظائف وحقوقاً أُخرى، إضافةً إلى حقوق المواطنة الصالحة، والسعي إلى وحدة الهدف والمقصد لدى الأفراد والمجتمع والدولة، وضمان ضروريات ومستلزمات الأشخاص المحتاجين والمحرومين كافة.

ط ـ في هذا النظام ينبغي أنّ تكون هناك علاقات متوازنة بين الشعب والحكومة، بحيث لا تكون الدولة حاكماً مطلقاً ولا يكون أفراد الشعب عبيداً لها. وفي الوقت نفسه، لا يحق للأفراد أنّ يفعلوا ما يحلو لهم من مخالفات، معرّضين أمن المجتمع ومصالحه للخطر.

إنّ مثل هذا النظام الذي يحفظ لمواطنيه حقوقهم الأساسية المشروعة، ويظهر قدرة الحكومة وهيبتها في فرض القانون، واتبّاعها قانون الشرع، واستخدامها المبدأ الديموقراطي للتشاور، سوف يهيّىء فرصاً كثيرة لتكامل شخصية الأفراد، والحفاظ عليهم، وصيانتهم أمام تعدي الآخرين اللامشروع. هذا من جهة.

ومن جهة أُخرى فإنّها تقيّد الفرد في اتّباع المنهج الأخلاقي المعيّن، وتلزمه أنّ يطيع القانون ـ إنّ كان مطابقاً للقانون الإلهي ـ وعليه أنّ يساعد الدولة بإخلاص في أداء أعمال الخير، ويحافظ على الهدوء في المجتمع، ولا يسيء إلى أمن الدولة، ويضحي بأمواله ونفسه في الدفاع عن الدولة[1].

---

(1) يظهر من هذه النظرة القرآنية عدة جوانب إيجابية، ولكنها تفقد بعض الخصائص الأسس للدولة، فمن خلال مطالعة الموارد المشابهة في هذا البحث، وما ذكرناه في المجلد الثاني في الفقه السياسي بعنوان النظام السياسي والقيادي في الإسلام، تظهر نقاط الضعف في هذا التوصيف.

المبحث الثالث

قراءة الأفكار السياسية في الروايات

إنّ أهم مشكلة تواجه المنهج العلمي في دراسة الحديث، هي مشكلة تصنيف الأحاديث وترتيبها حسب موضوعاتها؛ فالأحاديث كثيرة ومتنوع. مصنفاً كبحار الأنوار، الذي بلغ مئةً وعشرة مجلدات هو رشحة من هذا البحر الزاخر المتلاطم.

وأحد هذه الموضوعات الهامة هو تلك الروايات التي تحمل توجهاً وطابعاً سياسياً، إذ إنّ تصنيف مواضيعها وفهرستها لم يُنجَزا والظاهر أنّ مشروع العمل بهما لم يبدأ بعد.

ومع هذا الوصف، فإنّ ما يمكن إنجازه هنا، بنحو واسع في هذا المجال الضيّق لهذا البحر الهائل من الروايات، هو غيض من فيض، وهو في حد المثال لهذا المشروع والعرض الكبير.

1 ـ ماهية الدولة، والحاكمية السياسية في النصوص والروايات الإسلامية، وفلسفتهما:

روي عن قائد الأحرار الإمام الحسين (ع)، في تعريفه الإمامة والزعامة السياسية، ما يُعَدُّ بياناً للفلسفة الوجودية للدولة، إذ قال: «فلعمري ما الإمام إلّا العامل بالكتاب، والقائم بالقسط، والدائن بدين الحق»[1]. وروي عن الإمام علي بن موسى الرضا (ع)، في كلام جامع له في وصف الإمامة: «إنّ الإمامة خلافة الله وخلافة رسوله. إنّ الإمام زمام الدين، ونظام المسلمين، وصلاح الدنيا، وعزّ المؤمنين؛ الإمام أسّ الإسلام النامي، وفرعه السامي. الإمام عالم

(1) **إرشاد المفيد**، ص 183، **الكامل لابن الأثير**، ج 4، ص 41.

بالسياسة، مستحق للرئاسة، مفترض الطاعة، قائم بأمر الله، ناصح لعباد الله»[1].

فلإمام بهذا المعنى، وبهذه المسؤوليات، شروط خاصة ينبغي توافرها فيه. ومن البديهي أنّ الشروط والملاكات كافة في اختيار الإمام، إنما تعود إلى أنّ اختيار القائد الأصلح ـ الذي يحافظ على لياقته دائماً ـ معناه اختيار الطريق الأكثر اطمئناناً وأمناً. وهناك اتفاق على هذا الأصل، وإنّ كان ثمة اختلاف في كيفية الوصول، وفي أُسلوب التطبيق.

2 ـ الملازمة بين الكتاب والإمام (الوحي والدولة):

إنّ الانسجام والتلازم بين الإمامة والكتاب والوحي، هي من أهم المسائل الأساس في مشروع الإمامة. فهي تثبت بنفسها عصمة الإمام وتنزّهه عن الخطإ والمعصية.

وإنّ مسؤولية الإمام في التعليم، وفي تحقيق هذه الأهداف وقضايا المذهب، توجب هذا الانسجام والتلازم. وفي الحقيقة، يُعَدُّ كتاب الوحي (القرآن الكريم)، خطّ تعيين مسير الإمام، ويجسد الترسيم النظري للإمامة. والإمام أيضاً هو التجسيم الواقعي والتحقق العملي لكتاب الوحي.

ونجد قوة هذا البيان ومكانته حول هذا الموضوع في حديث الثقلين المروي عن رسول الله (ص) : «إني تارك فيكم الثقلين، كتاب الله وعترتي أهل بيتي، ما إنّ تمسكتم بهما لن تضلوا أبداً، وإنهما لن يفترقا حتى يردا عليَّ الحوض»[2]. في هذا الحديث تصوير

---

(1) **تحف العقول**، ص 323 ـ 324.

(2) محمد بن الحسن الحر العاملي، **وسائل الشيعة**، ج 18، ص 19. **الطبقات الكبرى**، ج 2، ص 194 .**المعجم الصغير** للطبراني، ص 73. **الدر المنثور**، ج =

دقيق للإمامة، ولانسجامها الإمامة وتلازمها بالمذهب، وبيانٌ لعصمة الإمام وتنزّهه عن أيّ خطإٍ أو معصية أو خروجٍ عن مسار المذهب.

ولهذا السبب عُبّر في بعض النصوص والمصادر الإسلامية عن الإمامة بأنها خط تعيين المسار في المذهب، وأنها صراط الدين. وما ورد من تفسير الصراط المستقيم في سورة الحمد، بيان لهذه الحقيقة[1]. وقد ورد في الروايات أنّ اتّباع المذهب ومتابعة الإسلام، بل وحتى التمسك بالقرآن والسنة النبوية الشريفة، إنّ كان ذلك عن طريق غير الإمام، فإنّه يؤدي إلى الضلالة. فالإمام هو مفتاح لفهم القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة، ورمز الهداية والنجاة من الضلالة[2].

3 ـ ضرورة معرفة الإمام واختيار القائد:

لقد ورد هذا المعنى في أحاديث متواترة، مثل قوله (ع): «من مات ولم يعرف إمام زمانه مات ميتة الجاهلية»[3].

فإن اعتقدنا أنّ النشاط والتحول والتكامل، تشكّل حاجة ضرورية للإنسان والمجتمع، فإنّ امتلاك المجتمع قائداً صالحاً لا يعد نجاحاً كبيراً فيه فحسب، بل نعدّه مسؤولية ووظيفة مهمة ومرحلة خطيرة لا يمكن اجتيازها أو تركها. وعلى هذا الأساس، فإنّ أهداف وأُطروحات المذهب في الإسلام، إنما تكتمل عملياً، ويشكل

= 2، ص 60. **كنز العمال**، ج 1، ص 342 .**إحقاق الحق**، ج 9، ص 303 ـ 377.

(1) أُنظر: **تفسير البرهان**، ج 1.

(2) أُنظر: مقدمة **تفسير البرهان**، **وسائل الشيعة**، ج 18، ص 129.

(3) محمد بن يعقوب الكليني، **أُصول الكافي**، ج 1، ص 377. **ومسند أحمد بن حنبل**، ج 4، ص 96.

المجتمع الإسلامي أُمة، إذا كان الإمام معروفاً فيه؛ ومن دون هذه المعرفة لا يمكن لأيّ مسلم أنّ يجد نفسه في المجتمع، أو يذوب فيه، أو يشهد تحقيق هذا المذهب ويكون قادراً على أداء دوره في المجتمع، والذي بيّنه المذهب له وللمسلمين كافة.

ومن هذا المنطلق: فإنّ معرفة الإمام هي من أهم الضرورات، وأسرعها عند المسلم المسؤول والملتزم في حياته الاجتماعية، ومن دونها لا يمكن الوصول إلى الإسلام الحقيقي. فالإنسان بلا إمام هو إنسان ضائع عن الأُمة، تائه متحير وبلا هدف، وبعيد عن المسار الطبيعي، وعن أسس الحياة الاجتماعية، ولا يمكنه أنّ يؤدي عملاً أو يصل إلى نتيجة معينة، وسوف يكون طعمة للذئاب.

قال (ع): «فإنّ الشاذّ من الناس للشيطان، كما أنّ الشاذّ من الغنم للذئب»[1].

وقد عُرضت مسألة الضرورة لمعرفة الإمام في علم الكلام بأُسلوب آخر، وبُحث عنها باتجاهات وآراء مختلفة. ولا شك في أنّ قيادة الأُمة في حياة النبي (ص) كانت على عاتقه، أمّا بعد وفاته (ص)، فإنّ الإمامة أصبحت من أهم قضايا الأُمة المعروضة على الساحة السياسية آنذاك، ولا يمكن السكوت أو التغاضي عنها، أو إهمالها. فقد كان النبي (ص)، إذا أراد السفر إلى الجهاد وترك المدينة أياماً قليلة، ينصّب نائباً عنه، ليحل محلّه في حياته، فكيف يعقل أنه لم يوص، أو يعيّن من يؤمّ المسلمين بعده، ويكون قائداً يراعي مصير الأُمة ومستقبلها؟

4 ـ مقام قادة العدل ومنزلتهم:

رأى النبي (ص) أنّ الحاكم العادل، والإمام المنجي، والحكومة

---

(1) **نهج البلاغة، الخطبة 127.**

التي يرأسها مثل هذا الحاكم، لها محلٌ ومنزلة رفيعة، قال (ص) : سبعة يظلهم الله يوم لا ظل إلاّ ظلّه: ... إمام عادل[1].

فالإمام العادل في هذا الحديث يستظل بظل عدل الله وحفظه، بسبب عدله وإمامته.

5 ـ القيادة والإمامة تعني المسؤولية:

إنّ حديث: (الإمام ضامن)[2]، وإنّ كان مورده إمام الجماعة في الصلاة، ولكنّه مطلق، يضم إمام الجماعة، وقيادة الأُمة أيضاً، وله مفهوم أوسع من معنى مسؤولية إمام الجماعة في الصلاة، كما ورد في الحديث الأول[3].

6 ـ القيادة السياسية للأُمة يتبعها الخير والرحمة:

رويت كيفية السلام على النبي (ص) بهذا الخطاب: «إنه إمام الخير، وقائد الخير» وفيه مفهوم ومعنى واسع للخير والرحمة في هداية الأُمة والزعامة وإدارة المجتمع.

7 ـ استمرار الإمامة والزعامة:

خُتم الوحي بوفاة النبي (ص)، وتمَّ المشروع الكامل لمذهب الوحي والدين الإلهي الذي جاء به النبي (ص) إلى الإنسان، ولم يَعُدْ للبشرية حاجة بعده إلى الوحي. ولكنّ الإمامة والزعامة مستمرة، والحاجة إليها باقيه. وقد روي عن النبي (ص) : «يا علي، أنت مني بمنزلة هارون من موسى إلاّ أنّه لا نبيّ بعدي»[4].

---

(1) **سنن ابن ماجة، كتاب الصيام**، ص 48. البخاري، **كتاب الحدود**، ص 19.

(2) **سنن ابن ماجة، كتاب الإقامة**، الباب 47.

(3) **سنن ابن ماجة، كتاب الإقامة**، الباب 25.

(4) **سيرة ابن هشام**، ج 2، ص 520. أحمد بن حنبل الشيباني، **مسند أحمد بن حنبل**، ج 3، ص 56. **واحقاق الحق**، ج 5، ص 132.

بناء على هذا الحديث، تكون المسؤوليات الأُخرى الموكلة إلى النبي (ص)، غير النبوَّة، وهي مسؤوليات الإمامة، قد أُوكلت إلى الوصي والإمام والولي؛ وإنّ علياً (ع) كهارون، وعليه أنّ يتصدى لكافة مسؤوليات النبي (ص) في غيبته.

ويمكن تلخيص أهم وظائف الإمامة في هذه الأُمور:

أ - التأكيد على العلم وتعليم المذهب، كما روي عنه (ص): «اللهم ارحم خلفائي (ثلاث مرات) قيل: يا رسول الله! من هم خلفاؤك؟ قال: الذين يأتون من بعدي ويروون حديثي وسنتي، ويعلّمونها الناس من بعدي»[1].

ب - صيانة أُصول المذهب والدفاع عنه، لحفظه من الانحراف والتحريف. والإمام يتصدى لمسؤولية تفسير الدين وبيانه؛ فهو المبين للحقيقة، والمرجع عند أيّ نوع من خلاف أو اختلاف. روي عن الإمام الصادق (ع) عن رسول الله (ص) قال: «إنّ عند كلّ بدعة تكون من بعدي يُكاد بها الإيمان. يكون وليّ من أهل بيتي موكل بها، يذبّ عنه، ينطق بإلهام من الله، ويعلن الحق وينوّره، ويردّ كيد الكائدين»[2].

ج - الاهتمام بتربية الأُمة والعناية بها، خاصة الأجيال الشابة المعرضة لأخطار الحوادث، والتي تكون هدفاً وغرضاً لسهام الأعداء. كما روي عن الإمام الصادق (ع) قال: بادروا أحداثكم بالحديث، قبل أنّ تسبقكم إليهم المرجئة[3].

---

(1) محمد بن الحسن الحر العاملي، **وسائل الشيعة**، ج 18، ص 65.

(2) محمد بن يعقوب الكليني، **أصول الكافي**، ج 2، ص 45.

(3) محمد بن الحسن الحر العاملي، **وسائل الشيعة**، ج 18، ص 62.

د ـ الحقوق المتبادلة بين الإمام والأُمة، وقد تردد هذا العنوان في روايات عديدة في أُصول الكافي[1].

هـ ـ الدوام والخلود للشريعة الإسلامية، كما روي عنه (ع): «حلال محمد حلال إلى يوم القيامة، وحرامه حرام إلى يوم القيامة»[2].

و ـ حق التقنين والتشريع في مستوى الأحكام الحكومية. ويمكن الاستدلال عليه برواية عن الإمام الباقر (ع) قال: وضع رسول الله (ص) دية العين ودية النفس وحرمة النبيذ وكل مسكر. فقال الرجل: وضع رسول الله (ص) من غير أنّ يكون جاء فيه شيء؟ فقال: نعم، ليعلم من يطيعه ممن يعصيه[3].

ز ـ هناك مواضع ومسائل مستحدثة وجديدة في كلّ عصر. وبما أنه لم يكن لها سابق موضوع من قبل، أو عنوان خاص، ولا وجود لنصّ عليها، ففي هذه الموارد، يكون حكم تكليفها وتعيينه موكولاً إلى نظر الإمام ووليّ الأمر.

وإن كثيراً من الارتباطات العصرية، والتجهيزات المتطورة والحديثة، ووسائل الحياة، وأدوات العمل، والصنائع، ووسائل الإنتاج، واستخدام الأيدي الموارد، البيئية والطبيعية، والمواثيق والعقود، المواصلات، والارتباطات، والمبادلات السياسية، والاقتصادية والعلمية والاجتماعية والتجارية، ومجالات أُخرى للتبادل، وهي متعارفة ومتداولة عالمياً، لم تكن كلّها موجودة في عصر النبي (ص)، ولم يختصّ بها حكم أو عنوان معيّن؛ ففي هذه

---

(1) محمد بن يعقوب الكليني، **أُصول الكافي**، ج 1، ص 265.

(2) المصدر نفسه، **باب البداء**.

(3) المصدر نفسه، ص 267.

الحالات الكثيرة، يتم بيان حكمها، عن طريق الإمام، أو وليّ الأمر الذي يعيّن الأحكام الإلهية، بناء على مقارنتها بأُصول عامة، وقواعد كلية في الشريعة.

وهذا النوع في الولاية التشريعية يُصطلح عليه بـ «الفتوى» أو «رد الفروع إلى الأصول»، ويعبر عنه أحياناً بـ «الولاية في الافتاء».

8 ـ العدالة الاجتماعية والقضاء:

من أهم مسؤوليات الدولة ووظائف الحكومة، القضاء وإحقاق الحق، والدفاع عن الحقوق العامة. وهذه من الأهداف العالية والسامية والفلسفة الوجودية للدولة والإمامة وإرسال الأنبياء الإلهيين. وقد عُبّر عنها في الأخبار والروايات بـ «منصب الأنبياء والأولياء». قال (ع) لشريح القاضي: يا شُريح، جلست مجلساً لا يجلسه إلاّ نبي أو وصي[1]. وروي في حديث آخر عن الإمام الصادق (ع) قال: «اتقوا الحكومة، إنما هي للإمام العالم بالقضاء، العادل في المسلمين، نبيّ أو وصيّ نبيّ»[2].

فالأصل هو اختصاص القضاء بالله العادل الحكيم ﴿إِنِ الْحُكْمُ إِلاَّ لِلهِ﴾، وقد فوّضه سبحانه إلى الأنبياء والأوصياء والأئمة، ولا يمكن التصدّي لأمر القضاء الخطير من دون إذن منهم.

وإنّ أهم أُسلوب يضمن تنفيذ العدالة واستمرارها بيد الدولة هو حاكمية القضاء في مجال التشخيص، وصدور الأحكام والإجراءات الأمنية والعقوبات. وهذه المسؤوليات التي عُبّر عنها في الروايات بولاية القضاء، هي على عاتق من توافرت فيه شروط القيادة والزعامة

---

(1) محمد بن يعقوب الكليني، **وسائل الشيعة**، ج 18، ص 7.

(2) المصدر نفسه، ج 18، ص 7.

والحكم. فعلى هذا، يكون إجراء الحدود والتعزيرات ملازماً لولاية القضاء؛ وولاية القضاء، من حيث الصلاحية، هي في مستوى القيادة والزعامة. روي عن الصادق (ع) قال: «إقامة الحدود إلى من إليه الحكم»[1].

ولا يصلح الحكم ولا الحدود ولا الجمعة إلاّ بإمام. ذكر الشيخ المفيد في كتاب «المقنعة» مفادَ الأدلة المرتبطة بهذا البحث، فقال: لقد فُوِّضت إقامة الحدود إلى من نُصّبوا للحكومة من قبل الله تعالى، وهم الأئمة من أهل بيت النبي (ص) ، ومن نصبهم هؤلاء لأداء هذه المسؤولية[2]. إنّ دقة الإسلام واهتمامه المتزايد بأمر القضاء يعود إلى أنّ القضاء هو أهم الوسائل لتطبيق العدالة، فمن دونها لا يتطوّر أو يزدهر أيّ شعب[3] ولا يستقيم العالم[4].

9 ـ الشرك السياسي:

إنّ الطاعة والرضوخ في منطق النصوص الإسلامية عبادة. وقد روي عنه (ع) أنّه قال: «من أطاع المخلوق في معصية الخالق فقد عبده»[5]، وبما أنّ العبادة هي لله سبحانه وتعالى وحده، فلهذا السبب يكون إخضاع الناس إلى الطاعة نوعاً من إدعاء الأُلوهية، واعتقاداً من المخلوق أنّه فوق الحد البشري[6].

فلقد حدد الله سبحانه أنّ الطاعة هي للأنبياء والرسل. قال

---

(1) محمد بن الحسن الحر العاملي، **وسائل الشيعة**، ج 18، ص 338.

(2) المصدر نفسه.

(3) العدل قوام الرعية.

(4) بالعدل قامت السماوات والأرض.

(5) محمد بن يعقوب الكليني، **أُصول الكافي**، ج 2، ص 276.

(6) سورة النساء: الآية 64.

تعالى: ﴿وَمَآ أَرۡسَلۡنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا لِيُطَاعَ بِإِذۡنِ ٱللَّهِۚ﴾[1]. وإنّ طاعة النبي هي طاعة الله عزّ وجل[2]، وكذا طاعة الأئمة (ع) مقترنة بطاعة النبي (ص)، وإنّ طاعة النبي وأُولي الأمر هي في طول طاعة الله، وهي فريضة لا يمكن اجتنابها[3]. فقد ورد في الأحاديث: إنّ طاعة الأئمة (ع) هي من حقوق الدولة الإسلامية التي وجبت على آحاد الأُمة الإسلامية، قال (ع): وأما حقي عليكم فالوفاء بالبيعة والنصيحة في المشهد والمغيب والإجابة حين أدعوكم والطاعة حين آمركم[4].

ويمكن تصوّر طاعة الإمام في أربع مراحل، وهي تعم كافة دلائل تلك المراحل المذكورة، وهي كما يلي:

أ - الطاعة في الأحكام الشرعية الأولية عن طريق الوحي النازل على النبي (ص).

ب - الطاعة في الأحكام الثانوية التي فرضت في شروط خاصة كالاضطرار، والحرج، والضرر ونظائرها.

ج - الطاعة هي من جملة الأوامر التي يصدرها الإمام في خصوص المصالح الإلزامية بنحو الأحكام المتغيرة.

د - صدور الأوامر العادية والعرفية، والأوامر الشخصية من قبل الإمام.

وتعم طاعة الإمام كلاً من: القضايا الاجتماعية، والسياسية،

---

(1) سورة النساء: الآية 64.

(2) سورة النساء: الآية 80.

(3) سورة النساء: الآية 59.

(4) **نهج البلاغة**، الخطبة 34. ومحمد باقر المجلسي، **بحار الأنوار**، ج 7، ص 251.

والاقتصادية، والثقافية، والعسكرية، والتبادل والعلاقات التي يحتاجها المجتمع الإسلامي والأُمة، وهذه كلها مضمون آيات كثيرة تَعُدُّ طاعة النبي وأُولي الأمر فريضةً إلهية[1].

10 ـ الشرع طبقاً للعرف السياسي:

يقوم العرف السياسي بين الشعوب والمجتمعات السياسية كافة على أساس تفويض أعلى سلطة وحكومة في العالم؛ وقد أكدت الروايات والأحاديث الإسلامية هذا الأُسلوب. قال (ع): إنا لا نجد فرقة من الفرق، وملة من الملل، بقُوا وعاشوا إلاّ بقيّم ورئيس لما لا بدّ لهم منه، في أمر الدين والدنيا. فلم يجز في حكمة الحكيم أنّ يترك الخلق بلا رئيس، وهو يعلم أنّه لا بد منه، ولا قوام لهم إلاّ به، فيقاتلون به عدوهم، ويقسمون به فيأهم، ويقيم لهم جمعتهم وجماعتهم، ويمنع مظلومهم من ظالمهم[2].

وقد وضّح هذا الحديث فلسفة الحاجة إلى الدولة، وضرورة الولاية السياسية، وحكم الإمام في المسائل السياسية داخل البلد الإسلامي، والملازمة بين الحاجة إلى المسؤوليات الضرورية والولاية. وقد ورد هذا المعنى في كثير من الروايات الإسلامية، لم نذكرها هنا رعاية للاختصار.

11 ـ عمق مؤسسة القيادة في نظام الإمامة:

يُعَدُّ موضوع القيادة والزعامة في نظام الإمامة، من خلال الأحاديث، من المواضيع الشائكة والعميقة في المحتوى؛ بحيث وصلت الضرورة فيها إلى عدم إنكارها، وإنّ كان الإمام غائباً. وفي

---

(1) سورة الشعراء: الآيتان 125 ـ 126.

(2) **علل الشرائع**، ج 1، ص 83.

مثل هذه الحالة، وإنّ لم يكن للأُمة اتّصال مباشر مع الإمام، وانقطع ـ الارتباط الحقيقي ـ بين الأُمة والإمام، وحُرموا من فيض حضوره ووجوده، لكنّ الارتباط المعنوي، وآثار فيوضه وأنواره الساطعة، ونتائج حضوره المعنوي وآثارها، مشهودة لدى الأُمة. وهذا الارتباط، وإنّ كان خفياً، لكنّه عميق ومستمّر، وقد بلغ مرحلة قال عنها (ع): «لولا الحجة لساخت الأرض بأهلها»[1]. وفي حديث آخر عنه (ع) قال: «لو بقيت الأرض بغير إمام لساخت»[2]. فمن الآثار الوجودية للإمامة في الغيبة الكبرى للإمام، وجود النيابة العامة والقيادة والحكم من خلال النواب العامين للإمام (ع).

وهو في الواقع استمرار لحضور الإمام وبقاء الإمامة في شكلها الاضطراري، وبعبارة أُخرى: الإمامة العامة أو الإمامة النيابية. وفي هذه الظروف ستكون الولاية والإمامة، على عاتق الفقيه العادل. ولذلك فإنّ تحليل الأدلة، وكيفية حكم ولاية الفقيه، هما موضوعان آخران في بحثنا، سنذكرهما لاحقاً إنّ شاء الله.

12 ـ أحاديث ونظرية ولاية الفقيه:

اعتقد كثيرون من الفقهاء، أنّ موضوع ولاية الفقيه، هي من ضروريات المذهب ومن الأُمور المسلّمة لديهم[3]. واستدلّوا بأحاديث لإثباتها، نكتفي هنا بذكر نماذج ومقتطفات منها:

---

(1) محمد بن يعقوب الكليني، **أُصول الكافي، كتاب الحجة**، الحديث 10، ج 1، ص 137.

(2) المصدر نفسه.

(3) روح الله الموسوي الخميني، **البيع**، ج 3، ص 467، والعلامة النراقي، **العوائد**، ص 188.

أ - حديث الخلافة:

«اللهم ارحم خلفائي... الذين يأتون من بعدي ويروون عني حديثي وسنتي»[1].

ب - حديث الوراثة:

قال رسول الله (ص) : «العلماء ورثة الأنبياء»[2]. ومضمونه: انتقال الولاية من الأنبياء إلى العلماء والفقهاء، وقد ورد في ذيل الحديث قوله: «ومن سلك طريقاً يطلب فيه علماً»، لكنّ لفظ (علماً) يغاير انطباقه على الأئمة المعصومين (ع).

ج - حديث الحكام:

قال علي (ع): «العلماء حكام على الناس»[3].

مفهوم الحاكم واضح جداً، ودلالته على ولاية الفقيه، أمر لا يقبل الشك أو التردد.

د - حديث اختيار الإمام:

قال علي (ع): «الواجب في حكم الله، وحكم الإسلام على المسلمين - بعد ما يموت إمامهم أو يقتل، ضالاً كان أو مهدياً - أنّ لا يعملوا عملاً، ولا يقدموا يداً ولا رجلاً، قبل أنّ يختاروا لأنفسهم إماماً حفيظاً ورعاً عارفاً بالقضاء والسنة يجبي فيأهم، ويقيم حجهم وجمعتهم، ويجبي صدقاتهم»[4].

---

(1) محمد بن الحسن الحر العاملي، **وسائل الشيعة**، ج 18، الباب 8، الحديث 5.

(2) محمد بن يعقوب الكليني، **أصول الكافي**، ج 1، ص 34.

(3) عبد الواحد الآمدي التميمي، **غرر الحكم ودرر الكلم**، ج 1، ص 137.

(4) محمد باقر المجلسي، **بحار الأنوار**، ج 89، ص 196.

هـ ـ حديث مجاري الأُمور:

قال الحسين (ع): «مجاري الأُمور بيد العلماء بالله، الأُمناء على حلاله وحرامه»[1].

و ـ حديث الحاكم:

قال الصادق (ع): «ينظر إنّ كان منكم ممن قد روى حديثنا، ونظر في حلالنا وحرامنا، وعرف أحكامنا فليرضوا به حكماً، فإني قد جعلته عليكم حاكماً»[2]. وبهذا النحو عُيّن الفقهاء من قبل الأئمة المعصومين بكونهم حكاماً على الناس، ومن اختارهم الناس من الفقهاء فهم منتخبو ونائبو الإمام أيضاً.

ز ـ حديث الحصون:

قال الإمام موسى بن جعفر (ع): «لأنّ المؤمنين الفقهاء حصون الإسلام، كحصن سور المدينة لها»[3]. وهذه المحافظة التي فيها نوع من التمثيل، ليست بمعنى الحفاظ العلمي لأحكام الإسلام، بل المراد بها تشكيل القدرة السياسية، وتنفيذ الأحكام، وترسيخ العدالة، ودفع الأعداء، وإدارة أُمور المسلمين، وكافة المسائل المستبطنة في مفهوم ولاية الفقيه.

ح ـ حديث التقليد:

روى الإمام الحسن العسكري (ع) عن الإمام الصادق (ع) قال: «من كان من الفقهاء صائناً لنفسه، وحافظاً لدينه، ومخالفاً لهواه،

---

(1) الحسن بن علي بن الحسين الحراني، **تحف العقول**، ص 172.

(2) محمد بن الحسن الحر العاملي، **وسائل الشيعة**، ج 18، ص 99.

(3) المصدر نفسه، ج 2، ص 924، ومحمد بن يعقوب الكليني، **أُصول الكافي**، ج 1، ص 38.

ومطيعاً لأمر مولاه، فللعوام أنّ يقلدوه، وذلك لا يكون إلاّ بعض فقهاء الشيعة»[1].

ويكون التقليد الكامل في الأفعال كافة، بمعنى أنّ الفقيه هو المرجع ومقلَّد المسلمين في الأُمور كافة، وأنّ مسؤولية إدارة القضايا الاجتماعية والسياسية والاقتصادية، والمجتمع الإسلامي، تتم من جهة الفقيه.

- التوقيع الشريف للإمام الحجة (عج):

«وأما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواة حديثنا (أحاديثنا) فإنّهم حجتي عليكم وأنا حجة الله»[2].

ليس المقصود بالحوادث الواقعة، خصوصَ المسائل والأحكام الشرعية، لأنّه من الواضح هنا أنّ الفقيه لا بد له أنّ يراجعها في هذه الموارد، بل المقصود بها تلك الحوادث الاجتماعية والابتلاءات التي تحدث في الأمة، ويواجهها عامة المسلمين. وفي مثل هذه الأُمور، فإنّ الوظيفة الشرعية تقتضي رجوع الأمة إلى الفقهاء.

وكما أنّ الإمام هو حجة الله، فبيان الأحكام العامة والأُمور الكلية في الإسلام، يعمّ ولاية الأمر بمفهوم إدارة أُمور المسلمين أيضاً. والفقهاء هم حجج الله على الناس، فينبغي على الأُمة الرجوع إلى الفقهاء في قضاياها العامة. ومفهوم هذا الكلام: أنّ الفقهاء أيضاً هم حجة الله على الناس، وعلى الأُمة أنّ تسلم قضاياها وشؤونها الاجتماعية كافة إليهم.

---

(1) المصدر نفسه، ج 18، ص 95، التفسير المنسوب للإمام الحسن العسكري (ع)، ص 141.

(2) المصدر نفسه، ج 18، ص 101.

ط ـ حديث المنزلة:

روي في الفقه الرضوي عنه (ع): «منزلة الفقيه في هذا الوقت كمنزلة الأنبياء في بني إسرائيل»[1].

ي ـ وهناك روايات عديدة أُخرى مثل قوله (ع): «لولا ذلك اختلط على المسلمين أُمورهم»[2]. وقوله (ع): «ولا تبطل حدود الله في خلقه، ولا تبطل حقوق المسلمين بينهم»[3].

وهي بنفسها أدلة واضحة على ضرورة وجود النظام السياسي، والدولة، والإمامة، وولاية الفقيه[4].

13 ـ الشورى واحترام رأي الآخرين:

اهتمت الأحاديث النبوية الشريفة بمبدإ الشورى على أنّه أُسلوب حديث ومتطور في إدارة المجتمعات الإسلامية؛ وقد طبقه النبي (ص) في مواطن عديدة، في معركة بدر وأُحد والخندق، وكذا في المعاهدات التي عقدها في مناسبات عديدة، كمعاهدة الطائف التي يمكن عَدُّها أُسلوباً حضارياً وسياسياً لا يقبل الشك والتردد؛ لا سيما وأنّ الروايات أيضاً، أكّدت على أنّ مبدأ الشورى ينبغي أنّ يقوم على أساس التشاور مع أصحاب القرار والفكر الموحّدين الملتزمين، ليكون هذا التشاور كشفاً للواقع. كما روي عنه (ع): «المشاورة إظهار»[5]، وهي أُسلوب وطريق للهداية. وروي عنه (ع): «الاستشارة عين الهداية»[6].

---

(1) نقلا عن العلامة النراقي، **العوائد**، ص 186.

(2) المصدر نفسه، ص 199، الحديث 24.

(3) محمد بن الحسن الحر العاملي، **وسائل الشيعة**، ج 3، ص 314.

(4) أنظر: **علل الشرائع**، ج 1، ص 195 و 210.

(5) عبد الواحد الآمدي التميمي، **غرر الحكم ودرر الكلم**، ج 1، ص 52.

(6) المصدر نفسه، ص 256.

وأما الاستبداد بالرأي أمام المشاورة فهو جهل وضلالة. روي عنه (ع): «من استغنى بعقله ضل»[1]. وأنّ أفضل المشاورين هم العقلاء العلماء، وأصحاب التجارب، وذوو النظر البعيد الموحدون الخائفون من الله. وروي عنه (ع): «خير من شاورت ذوو النهى والعلم وأُولو التجارب والحزم»[2]. وقوله (ع): «وشاور في أُمورك الذين يخشون الله ترشد»[3].

وربما يظهر أحياناً التعارض بين المشاورة والإمامة في بعض الروايات، وهو مؤشر على عمق المفاهيم الإسلامية، مثل حديث: إنّ رسول الله (ص) كان يستشير أصحابه، ثمّ يعزم على ما يريد[4]، وقول علي (ع) لابن عباس: «عليك أنّ تشير عليَّ فإذا خالفتك فأطعني»[5].

وينبغي عدم الخلط أيضاً بين نظام الشورى، وقضية الرجوع إلى الآراء العامة ومتابعة الأغلبية؛ فمبدأ الشورى معناه تبادل الآراء وتجميع الأفكار والأُطروحات والرؤى للوصول إلى رأي أحسن، وإلى طريق معقول وصحيح. ولهذا السبب لا يمكن التشاور مع أيٍّ كان، أو مع كلّ من لا يشارك في التشاور، بل إنّ المشورة وتبادل الرأي ينبغي أنّ يكونا مع من يتصف بالإيمان والتقوى وطلب الخير للآخرين، ومع ذوي الكفاءة والاختصاص والمهارة المطلوبة. قال (ع): «وإنما الشورى للمهاجرين والأنصار»[6]، وقال (ع): «وخير

---

(1) المصدر نفسه، ج 5، ص 169.

(2) المصدر نفسه، ج 3، ص 428.

(3) المصدر نفسه، ج 4، ص 179.

(4) محمد بن الحسن الحر العاملي، **وسائل الشيعة**، ج 8، ص 428.

(5) المصدر نفسه، ج 8، ص 428.

(6) **نهج البلاغة**، الرسالة 6.

من شاورت ذوو النهى والعلم وأُولو التجارب والحزم»[1].

وفي هذه الأُمور المذكورة لا نشاهد حكماً قطعياً في ما إذا حصل التشاجر، واختلفت الآراء في قضية من القضايا الإسلامية في الروايات الإسلامية. فمن النماذج التاريخية التي ذكرناها: تشاور النبي (ص) في غزوة بدر وأُحد، وما حصل من اختلاف في الرأي، فإنّ النبي (ص) : عمل برأيه، وترك آراء الآخرين. أمّا في مواطن أُخرى، كموضوع استخلاف أمير المؤمنين، فإنه (ع) استدلّ بالشورى لإثبات أحقّيته بالخلافة فقال: «وإنما الشورى للمهاجرين والأنصار، فإنّ اجتمعوا على رجل وسمَّوه إماماً كان ذلك لله رضى»[2]. ومضمون هذا الحديث: أنّ القرارات التي يصوّت عليها أصحاب الشورى ملزمة، ينبغي متابعتها؛ وأنّ إلزام الغائبين برأي الشورى هو نتيجة عقلية ومنطقية لبيعة الحاضرين، كما قال (ع): «فلم يكن لشاهد أنّ يختار ولا للغائب أنّ يرد». وقال (ع): «ثمّ ليس لشاهد أنّ يرجع ولا للغائب أنّ يختار»[3].

وقد وجّه كثيرون من العلماء قول الإمام (ع) هذا على أساس الأصل وقاعدة الإلزام، فالقاعدة تقول: ألزموهم بما ألزموا به أنفسهم. فقد فسر مخالفو الإمام مشروعية الخلافة بالشورى والبيعة، فاستدل الإمام (ع) على ضوء معتقدهم ومبناهم، وصرح بهذا الأمر فقال: «لكنني أسففت إذا أسفّوا، وطرت إذا طاروا»[4].

---

(1) عبد الواحد الآمدي التميمي، **غرر الحكم ودرر الكلم**، ج 3، ص 428.

(2) **نهج البلاغة**، الرسالة 46.

(3) المصدر نفسه، الخطبة 172.

(4) المصدر نفسه، الخطبة الثانية.

14 ـ الإشراف والرقابة والمسؤولية العامة:

يُعَدُّ أمرُ الإشراف والرقابة والمسؤوليات العامة، أقوى وسيلة لضبط القدرة والحفاظ على سلامة النظام، وقد استخدمت عدة أساليب وبرامج لضمانها، وسنشير إجمالاً إليها وهي:

أ ـ انتشار واتّساع العلم في المجتمعات الإسلامية كافة بوصفه وظيفة عامة. قال رسول الله (ص) : «أربعة تلزم كلّ ذي حجة وعقل من أُمتي. قيل يا رسول الله (ص) ما هن؟ قال: استماع العلم وحفظه ونشره والعمل به»[1].

ب ـ نشر المعرفة العامة، وفهم المشاكل والمعاناة في المجتمع. روي عن النبي (ص) قال: «نضّر الله عبداً سمع مقالتي فوعاها، ثمّ بلغها إلى من لم يسمعها، ربَّ حاملِ فقهٍ ليس بفقيه، وربّ حامل فقه إلى من هو أفقه منه»[2].

ج ـ طلب الخير والشعور بالمسؤولية تجاه الأفراد والمجتمع والمسؤولين. وقد عُبّر عنه في الروايات (بالنصح). وروى الكليني بعض الأحاديث بعنوان النصح لأئمة المسلمين. ومنها، قال رسول الله (ص): «ثلاثة لا يغلّ عليهن قلب امرئ مسلم: إخلاص العمل لله، والنصيحة لأئمة المسلمين، واللزوم لجماعتهم»[3]. وذكر الإمام الصادق وظائف الأعضاء في بدن الإنسان فقال: «وزكاة اللسان النصح للمسلمين، والتيقظ للغافلين»[4].

---

(1) الحسن بن علي بن الحسين الحراني، **تحف العقول**، ص 46.
(2) محمد بن يعقوب الكليني، **أُصول الكافي**، ج 1، ص 232.
(3) المصدر نفسه، ج 1، ص 332، **وخصال الصدوق**، ص 72.
(4) محمد باقر المجلسي، **بحار الأنوار**، ج 96، ص 7.

وبهذه المقدمات يحصل الأمل في العمل بفريضة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ليكون مؤثراً في الحفاظ على سلامة المجتمع من التلوث، وفي تحقيق الإشراف والمراقبة والمسؤولية العامة[1]. وأهمّ عامل في ظهور سياسة الطغيان والاستكبار في المجتمع، والفساد والضياع والحرمان لدى الأُمة، كما ورد في الروايات، وهو ترك هذه الفريضة الإلهية الكبرى، أيّ فريضة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. فقد روي ذلك عن النبي (ص) أنه قال: «إذا أُمتي تواكلت الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فليأذنوا بوقاع من الله»[2]. وروي عنه (ص) هذا الحديث المشهور: «ألا كلكم راع وكلكم مسؤول عن رعيته»[3]. فكل إنسان عليه أنّ يرى نفسه مسؤولاً عن الآخرين، وأنّ يكون له دور في تصحيح عملهم.

وتتم المراحل الأربعة في الإشراف العام، على أنّها واجب كفائي. وإذا استوجبت إقامة فريضة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ومنع الفساد في المجتمع ارتكابَ المخالفة، فإنّ الطريق الوحيد لإقامة الخير ورفع المنكر والفساد يتمّ بتطبيق أصل (مبدإ) التزاحم بين واجبين. وبناء على قاعدة الأهم فالمهم، فإنّ بعض الواجبات القليلة الأهمية تكون ضحيّة للفرائض والمسائل الأهم، ويكون أداء فعل المنكر جائزاً لإقامة الفرائض الأهم، ولرفعِ الفساد[4].

---

(1) سورة التوبة: الآية 7.

(2) محمد بن الحسن الحر العاملي، **وسائل الشيعة**، ج 11، ص 394.

(3) مجموعة ورام، ص 6.

(4) روح الله الموسوي الخميني، **تحرير الوسيلة**، ج 1، ص 464.

15 ـ تحرير الإنسان في الذات والفطرة والجهد:

أكد الإسلام على ضرورة التحرر من الأسر والتبعية في أعماق البشرية[1]، وعلى حفظ الاستقلال والحرية. روي عن علي (ع) أنّه قال: «لا تكن عبدَ غيرك وقد جعلك الله حرّاً»[2]. وهذا هو الشعار نفسه الذي رفعه زهرة بن عبد الله، قائد الجيش الإسلامي، عندما أراد بيان أهداف الإسلام للقائد الإيراني رستم، فقال له: إخراج العباد من عبادة العباد إلى عبادة الله[3].

وعلى هذا الأساس، فإنّ المواجهة هي لأجل الحفاظ على الحرية والاستقلال أمام الأعداء؛ فهو ليس مشروعاً فحسب، بل هو وظيفة شرعية وإسلامية[4]. وقد حذر الإمام علي (ع) من مغبة هجوم الأعداء على الأراضي الإسلامية، وغضب لذلك، وعَدَّه أمراً لا يطاق فقال: «يُغار عليكم ولا تغيرون، وتُغْزَون ولا تغزون»[5].

وقال أيضاً (ع): «فوالله ما غُزِيَ قوم قط في عُقر دارهم إلاّ وقد ذلّوا»[6]. ويرى الإمام الغيرةَ على الدين، وتُغْزَون أمراً مستحسناً، بل مطلوباً في الشريعة الإسلامية فقال: «فلو أنّ امرءاً مسلماً مات من بعد هذا أسفاً ما كان به ملوماً»[7].

---

(1) سورة الأعراف: الآية 157.

(2) **نهج البلاغة**، الرسالة 31.

(3) الكامل لابن الأثير، ج 2، ص 319 ـ 321.

(4) سورة النساء: الآيات 139، 141، 144. سورة هود: الآية 113، سورة المائدة: الآية 51.

(5) **نهج البلاغة**، الخطبة 27.

(6) المصدر السابق.

(7) المصدر السابق.

16 ـ حقوق المرأة والأُسرة:

تحدثت آيات كثيرة عن أهمية المرأة ودورها في الأُسرة والمجتمع[1]، وورد في الأحاديث النبوية بيانُ دورها في المجالات الفردية والاجتماعية، ونشير هنا إلى بعض منها:

أ ـ التأكيد على رعاية دور المرأة وأهميته، بسبب ضعفها في تحصيل حقوقها غالباً، فقال (ع): «اتقوا الله في الضعيفين، يعني بذلك اليتيم والنساء»[2] وقد أوصى الإمام الصادق (ع) بفريقين خيراً، أحدهما النساء.

ب ـ إنّ الشخصية الاجتماعية الراقية والممتازة هي التي تحترم المرأة وتتعامل معها بأساليب موفقة وناجحة. قال (ص): «خياركم خياركم لنسائه»[3]، والنساء أفضل من الرجال في الصبر والتحمل. كما روي عنه (ص) أنّه قال: «إن الله جعل للمرأة صبر عشرة رجال، فإذا حملت زادها قوة عشرة رجال أُخر»[4].

ج ـ نهى النبي (ص) بشدة عن إهانة المرأة والاستخفاف بها وهدر كرامتها، وعَدَّ ذلك ذنباً عظيماً. وقال (ص) في ضربها: «إني أتعجب ممن يضرب امرأته وهو بالضرب أولى منها»[5].

د ـ وقال النبي (ص) حول مشاركة المرأة وأداء دورها في

---

(1) سورة النساء: الآية 1.

(2) سورة البقرة: الآية 187. سورة الأعراف، الآيات 20، 21، 22. سورة القصص: الآية 7.

(3) عباس القمي، **سفينة البحار**، ص 238.

(4) المصدر نفسه، ص 239.

(5) المصدر نفسه.

المجتمع والمحافل العامة: «لا تمنعوا إماء الله مساجد الله»[1].

هـ - يرى الإسلام في العلاقة الزوجية أحبَّ رباط ونظام مقدس عند الله، وأقوى وأشرف بناء في الإسلام. قال (ع): «ما بُني بناء في الإسلام أحبّ إلى الله عزّ وجل من التزويج»[2].

المبحث الرابع
حول الأفكار السياسية في نهج البلاغة

نهج البلاغة: هو منتخب كلام أمير المؤمنين (ع)، عن أبرز الأحداث السياسية في عصره، وهو من الوثائق التاريخية الهامة في فهم الفكر السياسي.

إنّ الاطّلاع على مشاهدة هذه الوثائق يهيب بكل باحث أنّ يتعرف على الأفكار الراقية والقيّمة في الفكر السياسي للإمام (ع)، ويثير العزم عند كلّ مفكر، ليخوض في أعماق هذا البحر الغامر والمحيط اللامتناهي، وليتعرف إلى الأُسلوب الراقي والحضاري في الحكومة، ولتظهر له جليةً أسرار السياسة والحكم ورموزهما، وليفضح الأساليب الماكرة، ويرفع النقاب عن وجوه المحتالين والماكرين في السياسة المزدوجة.

نهج البلاغة، يتحدث عن سياسة الباحثين عن الله وحكومتهم، من ذوي النفوس الطاهرة، وعشاق الحق والعدالة، الذائبين في الإسلام والأُمة. ويتحدث أيضاً عن دولة الصالحين وحكم رجال الله، والمخلصين لله وللخلق، وعن دجل السياسيين عديمي الضمير،

---

(1) المصدر نفسه.

(2) محمد بن الحسن الحر العاملي، **وسائل الشيعة**، ج 14، ص 3، حديث 4.

عمي القلوب والأبصار وأكاذيبهم، وعن المنافقين التائهين، والضالين والضائعين في الظلمة، وعن أئمة الجور في الحكم، وأهل الجاه والمهلوسين، وعن الأساليب الشيطانية لذوي النفوذ والسلطة وأصحاب القلوب القاسية، المستعدّين دائماً للتضحية بالقيم والمبادي الحقّة من أجل أيام قليلة في الحكم؛ والذين أذلّوا شعوبهم وأُممهم، وساقوهم نحو ظلم الأسر والاضطهاد.

ويتحدث النهج عن أسرار القلب، وعن رموز السياسة، من ذوي الكفاءات والخبرة والاختصاص والنبوغ السياسي، واللياقة في مجال قيادة المجتمع، الذين طُردوا من قِبل المتلاعبين بالسياسة ومن غير الكفوئين وذوي الخدع والأساليب الماكرة، أو صبروا على جشوبة العيش وعدم عطف شعوبهم، احترقوا بجور الظالمين.

إنّ القلم عاجز عن تحليل الأفكار السياسية الراقية في نهج البلاغة ووصفها. وإذا تحدثنا عن الفكر السياسي في الإسلام، فلا يمكن التغاضي عن نهج البلاغة أو إهماله أو تجاوزه، وسنذكر غيضاً من فيض كلام الإمام علي (ع)، ورشحات من المحيط اللامتناهي في الفكر السياسي في نهج البلاغة. ونذكر نماذج من خُطبه (ع) ورسائله وكلماته القصار، من تلك الثروة العظيمة والتراث الخالد له (ع)، ونؤجج روح الشعور لدى الراغبين في الاطلاع على هذا الفكر والتراث السياسي الضخم، في كتب أُخرى من المصادر الإسلامية[1].

---

(1) صنفت كتب عديدة في هذا المجال، منها: **حكمة الأُصول السياسية في الإسلام**، ترجمة وتفسير (معاهدات مالك الأشتر). تأليف الأُستاذ محمد تقي الجعفري، طهران، مؤسسة نهج البلاغة، ربيع 1369. محمد حسين مشايخي، **الآراء والأسباب في نهج البلاغة**، روشنگر، 1369. محمد تقي رهبر، **دروس سياسية من نهج البلاغة**، أمير كبير، 1368. محمد فاضل لنكراني، **أدب الإدارة والحكم في نظر الإمام علي (ع)**، مؤسسة دار النشر. آية الله المنتظري، **دروس في نهج البلاغة**، دار نشر اطلاعات، 1368.

أ ـ الحكم (القيادة) ووظائف الدولة الإسلامية:

من أهم المواضيع التي حازت الأهمية في نهج البلاغة، مسألة القيادة والحكم والإمامة، وموضوع السياسة. فقليلاً ما نعثر على خطبة أو رسالة أو كلمات قصار للإمام (ع) تخلو من المحتوى السياسي والتعليمي في مجال السياسة والدولة والحكومة. ولذا نجد أنفسنا مضطرين إلى الإشارة المفهرسة لهذه المجموعة القيّمة، ونغضّ الطرف عن التفصيل والإسهاب. ونشير إلى مصادر هذه العناوين العامة، لفتح المجال أمام الباحثين والمحققين، لعرض بحوثهم ودراساتهم في هذا البحر الزاخر والمحيط اللامتناهي في الفكر السياسي.

وهذه هي فهرسة عناوين القضايا السياسية في نهج البلاغة حول الإمامة والحكم:

1 ـ لزوم معرفة الإمام العادل[1].

2 ـ وظائف الدولة الإسلامية ومسؤولياتها[2].

3 ـ عدم بذخ رجال الدولة ومسؤولي النظام[3].

4 ـ ضرورة القيادة والحكومة[4].

5 ـ دلائل القادة الحكام والعمال والموظفين الفاسدين[5].

---

(1) **نهج البلاغة**، الخطبة 139، 152، 232، كلمات القصار 231.

(2) المصدر نفسه، الخطبة 3، 33، 104، 131، 163، 203.

(3) المصدر نفسه، الخطبة 144، 99، الكلمات القصار 198، 200.

(4) المصدر نفسه، الخطبة 152، 139، الكلمات القصار 40.

(5) المصدر نفسه، الخطبة 366، 234، 157، 109، 99، 33، 15، الرسالة 159، 75، 62، 45، 39، 27، الكلمات القصار 201، 163.

6 ـ خصائص النظام الإسلامي[1].

7 ـ شروط الإمامة الخاصة[2].

8 ـ وظائف الإمام والقائد[3].

9 ـ آداب الحكم والقيادة[4].

10ـ القائد والأُمة[5].

11ـ الشروط الخاصة للإمامة[6].

12ـ المواجهة لنيل القدرة والحكم[7].

13ـ صفات الإمام وكفاياته[8].

14ـ علم غيب الإمام[9].

15ـ عدالة الإمام[10].

---

(1) المصدر نفسه، الخطبة 167، 16، 15، 3، الكلمات القصار 91.

(2) المصدر نفسه، الرسالة 3، الكلمات القصار 119، 66.

(3) المصدر نفسه، الخطبة 174.

(4) المصدر نفسه، الخطبة 70.

(5) المصدر نفسه، الخطبة 207، 34، الرسالة 50.

(6) المصدر نفسه، الخطبة 239، 173، 167، 154، 139، 108، 107، 2، الكلمات القصار 131.

(7) المصدر نفسه، الخطبة 309، 239، 160، 99، 96، 93، 92، 86، 74، 37، 5، 2، الرسالة 62 و 78، الكلمات القصار 119، الرسائل 78.

(8) المصدر نفسه، الخطبة 181، 139، 5، 3، الكلمات القصار 149.

(9) المصدر نفسه، الخطبة 174، 100، 92، الكلمات القصار، 16، 231.

(10) المصدر نفسه، الخطبة 207، 86، 36، الرسالة 45 و 20، الكلمات القصار 200، 159، 136، 131، 125، 92، 36، 15.

16ـ زهد الإمام[1].

17ـ ارتباط النبوة والإمامة[2].

18ـ الإمامة والجهاد[3].

19ـ الإمامة والشجاعة[4].

20ـ الإمامة والإيثار[5].

21ـ الشروط الأصيلة والذاتية[6].

22ـ خصائص هداية الإمام[7].

23ـ الأحزاب ومعارضو الحكومة[8].

24ـ خصائص القائد وصفاته[9].

---

(1) المصدر نفسه، الخطبة 174، 151، 83، 73، 33، 3، الرسالة 9، الكلمات القصار 56.

(2) المصدر نفسه، الرسالة 9، الكلمات القصار 121، 57، 55.

(3) المصدر نفسه، الخطبة 234، 34، 27، 24، 22، 10، 6، الكلمات القصار 34.

(4) المصدر نفسه، الخطبة 310، 136، 103، 96، 12، الرسالة 73، 62، 45، 36، 28، 10.

(5) المصدر نفسه، الخطبة 179، 122، 5، الرسالة 62، 35، 23، الكلمات القصار 181، 61، 54.

(6) المصدر نفسه، الخطبة 234، 176، 175، 99، 22، 4، الكلمات القصار 188، 57.

(7) المصدر نفسه، الخطبة 308، 229، 181، 24، 4، الرسالة 45، الكلمات القصار 155، 68.

(8) المصدر نفسه، الخطبة 411، 293، 113، 42، الكلمات القصار 126، 74.

(9) المصدر نفسه، الخطبة 111، 103، 96، 80، 36، الرسالة 25، 18.

25- الحكومة المثالية[1].

26- نظرة الإمام حول البيعة[2].

27- الإمامة والبيعة[3].

28- البيعات المنقوضة والمنكوثة[4].

29- بيعة الأُمة للإمام[5].

30- البيعة للحكام المفسدين الفاسدين[6].

31- تعريف الأُمة قبل البيعة[7].

32- الإمام واختيار الشورى[8].

33- الإمام ونتائج الشورى[9].

34- الشورى والخلافة[10].

35- خصائص الخلافة[11].

36- مسؤوليات الدولة الإسلامية[12].

---

(1) المصدر نفسه، الخطبة 269، 200، 181، 150، 139، 138، 107، 99.

(2) المصدر نفسه، الرسالة 75، 7، 6، 1.

(3) المصدر نفسه، الخطبة 73، 37، الرسالة 62، 28.

(4) المصدر نفسه، الخطبة 72، 3، الرسالة 54، الكلمات القصار 137، 8.

(5) المصدر نفسه، الخطبة 83، 53، 26، 3، الكلمات القصار 220، 126.

(6) المصدر نفسه، الخطبة 83، 26.

(7) المصدر نفسه، الخطبة 203، 34، الكلمات القصار 208، 93.

(8) المصدر نفسه، الخطبة 181، 172، 4، 3.

(9) المصدر نفسه، الكلمات القصار، 139.

(10) المصدر نفسه، الرسالة 6، الكلمات القصار 172.

(11) المصدر نفسه، الخطبة 208، 171، 117، 73، 21.

(12) المصدر نفسه، الرسالة 76، 71، 72، 61، 59، 53، 46، 41، 40، 27، 21، 20، 19، 18، 5.

37ـ مسؤوليات القادة[1].

38ـ وظائف الأُمة تجاه القائد[2].

39ـ الإخلال في الحكم[3].

40ـ الإمام والخلفاء قبله[4].

41ـ عصر الخلافة الثاني[5].

42ـ المرحلة الثالثة في الخلافة[6].

43ـ إرشادات الإمام ومواعظه للخلفاء[7].

44ـ التحليلات السياسية للإمام حول الأوضاع السياسية في عصره[8].

45ـ انتقادات الإمام للدول الحاكمة[9].

---

(1) المصدر نفسه، الخطبة 324، 181، 177، 169، 134، 131، 120، 118، 107، 104، 24، 3، الكلمات القصار 196، 163.

(2) المصدر نفسه، الخطبة 313، 253، 244، 229، 130، 69، 20، الرسالة 33.

(3) المصدر نفسه، الخطبة 173، الرسالة 6.

(4) المصدر نفسه، الخطبة 3، الرسالة 28.

(5) المصدر نفسه، الخطبة 270، 3، الكلمات القصار 146، 134.

(6) المصدر نفسه، الخطبة 3، الكلمات القصار 163، 43، 15.

(7) المصدر نفسه، الخطبة 22، الرسالة 1، الكلمات القصار 235، 173، 167، 163، 74، 30.

(8) المصدر نفسه، الرسالة 37، 28، 10، 6.

(9) المصدر نفسه، الخطبة 10، الرسالة 64، 58، 54، 9، الكلمات القصار، 13، 9، 8.

46- حب الخير والإحساس بالمسؤولية، بالنسبة للمصير الاجتماعي[1].

47- التحذيرات السياسية للإمام[2].

48- المسائل السياسية في عصر الإمام[3].

49- القاسطون ومشعلو الحروب والفتن في صفين[4].

50- قصة التحكيم[5].

51- الإمام ومحترفو السياسة[6].

52- المعارضون[7].

53- تعريف الشخصية وفساد المعارضين[8].

54- فضح ألاعيب المحتالين السياسيين[9].

---

(1) المصدر نفسه، الخطبة 103، 79، 33، 22، الكلمات القصار 137، 72، 31، 14.

(2) المصدر نفسه، الخطبة 208، 173، 172، الرسالة 18، 2، 1، الكلمات القصار 209، 196، 173، 155، 148، 54، 29.

(3) المصدر نفسه، الخطبة 444، 193، الرسالة 64، 63، 57.

(4) المصدر نفسه، الخطبة 181، 54، 51، 48، 2، الرسالة 62، الكلمات القصار 170، 107، 58، 54، 43، 19.

(5) المصدر نفسه، الخطبة 120، 36، 35، الرسالة 78، الكلمات القصار 238، 199، 127، 125، 121، 57، 40، 37، 17.

(6) المصدر نفسه، الخطبة 315، 186، 60، 59، الكلمات القصار 180، 127.

(7) المصدر نفسه، الخطبة 165، 157، 104، 92، 2، الرسالة 17، الكلمات القصار 97، 86، 76، 74.

(8) المصدر نفسه، الخطبة 96، الرسالة 45، 30، 28، 6، الكلمات القصار 191، 56.

(9) المصدر نفسه، الرسالة 75، 73، 70، 65، 64، 55، 44.

55ـ سائر المعارضين[1].

56ـ الرجالِ والشخصيات السياسية[2].

57ـ الشخصيات المرتبطة بالوقائع السياسية[3].

58ـ واقعة السقيفة[4].

59ـ خصائص خطاب الإمام وتأثيره[5].

ويمكن فهرسة أبحاث القيادة والحكم أيضاً بشكل موجز وتصنيفها، ومن ثمّ تحليلها كما يلي:

1 ـ سلسلة مراتب الحاكمية في الإمامة:

كلّ من له نيابة الإمام المعصوم، له سمة الولاية، وحق الحاكمية والسلطة الشرعية:

«فإنّك فوقهم، ووالي الأمر عليك فوقك، والله فوق من ولّاك، وقد استكفاك أمرهم وابتلاك بهم»[6].

2 ـ مشروعية تشكيل الدولة:

إنّ له حقَّ تشكيل الدولة واختيار الوزراء:

---

(1) المصدر نفسه، الخطبة 254، 83، 26، الكلمات القصار 238، 183، 163، 72، 44، 19.

(2) المصدر نفسه، الخطبة 435، 397، 303، الرسالة 35، 34، 28، 13، الكلمات القصار 193، 135، 67.

(3) المصدر نفسه، الخطبة 317، 234، 181، 120، الرسالة 28، الكلمات القصار، 130.

(4) المصدر نفسه، الخطبة 150، 26، 5، 3، الكلمات القصار، 193، 161، 66، 16، 6، الرسالة 62، 45، 28.

(5) المصدر نفسه، الخطبة 303، 184، 83.

(6) المصدر نفسه، الكتاب 53.

«إنّ شر وزرائك من كان للأشرار قبلك وزيراً، وإنّي قد وجهتك إلى بلاد قد جرت عليها دول قبلك»[1].

3 ـ القائد العام للقوات المسلحة:

عليه أنّ يهتم بتأسيس القوات المسلحة وتدريبها وتأهيلها للمسؤولية، ويكون هو القائد الأعلى للقوات المسلحة:

«فولّ من جنودك أنصحهم في نفسك لله ولرسوله ولإمامك، وأنقاهم جيباً، وأفضلهم حِلماً»[2].

4 ـ إيجاد مبدإ الشورى، واحترام الرأي الآخر، وأفكار أصحاب الفكر والنظر:

وعليه أنّ يؤسس مبدأ الشورى الصحيح:

«ولا تُدخلنّ في مشورتك بخيلاً يعدل بك عن الفضل، ويعدك الفقر، ولا جباناً يضعفك عن الأُمور، ولا حريصاً يزيّن لك الشره بالجور»[3].

5 ـ إيجاد تشكيلات قضائية متناسبة مع شرائط العصر:

إنّ عليه أنّ يوجد تشكيلات قضائية صالحة لإرساء العدالة الاجتماعية:

«ثمّ اختر للحكم بين الناس أفضلَ رعيتك في نفسك، ثمّ أَكثرْ تعاهد قضائه، وأَفسح له في البذل ما يزيل علّته»[4].

---

(1) المصدر نفسه، عهد مالك الأشتر، الكتاب 53.

(2) المصدر نفسه.

(3) المصدر نفسه.

(4) المصدر نفسه.

6 ـ أنّ يتصف بالتواضع ويعيش حياة الأمة:

يجب على قوات الشرطة والقوات المسلحة أنّ لا تخلق جداراً عازلاً بين الحكومة والشعب. وهذا الأمر، بنحو التضمّن، يشير إلى وجود القوات العسكرية، التي يُعبر عنها في التشكيلات المعاصرة بالقوات المسلحة:

«وتقعد عنهم جندك وأعوانك من أحراسك وشُرَطك»[1].

7 ـ قوات الأمن والاستخبارات:

ينبغي الحفاظ على هرم النظام، وعلى أعلى سلطة حاكمة في النظام الإداري وأمن الدولة. ويحتاج هذا إلى تشكيلة أمنية واستخبارية وقوات خاصة.

«واخصص رسائلك التي تدخل فيها مكائدك وأسرارك بأجمعهم لوجوه صالح الأخلاق»[2].

8 ـ الإشراف والمراقبة والمحاسبة:

ضرورة المراقبة الخفية في النظام الإداري، والاستتار لحسن أداء الوظائف الإدارية:

«ثم تفقّد أعمالهم، وابعث العيون من أهل الصدق والوفاء عليهم، فإنّ تعاهُدَك في السر لأُمورهم قدوةٌ لهم على استعمال الأمانة. وارفق بالرعية. وتحفّظ من الأعوان، فإنّ أحدٌ منكم بسط يديه إلى خيانة اجتمعت بها عليه عندك أخبار عيونك، واكتفيت بذلك شاهداً، فبسطت عليه العقوبة في بدنه، وأخذته بما أصاب من عمله، . . . .»[3].

---

(1) المصدر نفسه.

(2) المصدر نفسه.

(3) المصدر نفسه.

9 ـ النظام الإداري والتوظيفي، السليم:

وجود النظام التوظيفي، ومراعاة الأُصول والقيم والمبادئ، واستبدال الضوابط والقوانين بالعلاقات الخاصة.

«ثم انظر في أُمور عمالك، فاستعملهم اختباراً، ولا تولّهم محاباةً وأَثَرَةً، فإنهما جِماعٌ من شعب الجور والخيانة، وتوخّ منهم أهل التجربة والحياء، من أهل البيوتات الصالحة والقَدم في الإسلام المتقدّمة»[1].

10 ـ الصلح والتعايش السلمي وتحكيمه عن طريق المعاهدات والمواثيق الدولية:

إنّ عقد المعاهدات ومواثيق الصلح والسلام هي من وظائف ولي نائب الإمام (ع):

«ولا تدفعنّ صلحاً دعاك إليه عدوّك ولله فيه رضى، فإنّ في الصلح دَعَةً لجنودك، وراحةً من همومك، وأمناً لبلادك»[2].

11 ـ الابتعاد عن الاستبداد والإعجاب بالذات:

اجتناب سيرة الاستبداد والغرور والاستئثار بالرأي وحب الذات والعجب بالنفس وإطراء الآخرين والتمييز:

«إياك والإعجابَ بنفسك، والثقة بما يعجبك منها، وحب الإطراء»، «وإياك والاستئثارَ بما للناس فيه أُسوة»[3].

(1) المصدر نفسه.

(2) المصدر نفسه.

(3) المصدر نفسه.

13 ـ إيجاد التحولات الأساسية للوصول إلى الخير والصلاح في المجتمع، وتثبيت شؤون البلاد:

«وأكثر مدارسة العلماء، ومناقشة الحكماء في تثبيت ما صلح عليه أمر بلادك، وإقامة ما استقام به الناس قبلك»[1].

هذه نماذج من المسؤوليات والوظائف التي ينبغي على ممثل الإمام ونائبه القيام بها، لإدارة البلد وتطبيق العدالة، وتأديتها منسجمة مع الظروف الزمانية والإمكانات والظروف الموجودة. ولا شك في أنّ أيّ وظيفة أو مسؤولية، من دون توافر الكفاءة والقدرة والاختيار المتناسبة معها، إنّما هي لغوٌ، وهي عديمه الأثر والفائدة.

إنّ تحمّل المسؤوليات الكبيرة والثقيلة، وإيجاد العدالة الاجتماعية، وتطبيق الأحكام الإلهية، كل ذلك سيكون سبباً في ظهور مجموعة من الولايات والاختيارات اللازمة للحاكم ومن ينوب عنه. ويمكن عدُّ هذا البيان استدلالاً آخر لإثبات ولاية الفقيه.

ب ـ ضرورة الدولة وموقعها:

يرى الإمام(ع)، أنّ المجتمع بلا دولة سيكون عُرضةً للاختلال والانحراف والسقوط؛ وأنّ الإنسان بغير قائد هو إنسان ضائع وبلا هدف، وسيكون طُعمةً للذئاب في طريق الحرية والسعادة. قال (ع): «فإن الشاذ من الناس كالشاذ من الغنم للذئب»[2].

وقد عُرض بحث الإمامة، وضرورة معرفة الإمام، في علم الكلام بأُسلوب آخر، وتم تحليله بنظرة أُخرى. ولا شك في أنّ التصدّي لمسؤولية إدارة الأُمة في عصر النبي (ص) كان على عاتق النبي (ص). أما بعد وفاته فماذا كان على الأُمة أنّ تفعل؟

---

(1) المصدر نفسه.

(2) المصدر نفسه، الخطبة 127.

إنّ مسألة الإمامة من أهم مسائل الأُمة الإسلامية، فلا يمكن أنّ يهملها النبي (ص) أو يسكت عنها. فالنبي (ص)، عندما كان يغادر المدينة، كان يكلّف وصياً عنه، يستخلفه في إدارة المجتمع، فكيف يترك الأُمة بعد وفاته بلا وصية؟ ولا يعيّن إماماً وقائداً بعده؟

إنّ أقلّ احتمال يحتمله المسلم، هو حتمية أنّ يوصي النبي (ص) بمن يلي أمور المسلمين بعد وفاته. فكل مسلم مكلّف بدعوة عقله إلى البحث في معرفة ذلك! ليثبت أو ينفي ما تردد من أنّ النبي (ص) أوصى أو لم يوص. هذا من جهة، ومن جهة أُخرى، دعا القرآن الكريم إلى ضرورة اتّباع الأئمة (ع) ـ وهم قادة الأُمة وحكامها ـ كما أمر بطاعة الله والنبي واتّباع أمرهما. قال تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلۡأَمۡرِ مِنكُمۡۖ﴾[1].

وأول خطوة في تطبيق هذه الوظيفة والمسؤولية الكبرى هي معرفة «أُولي الأمر»، وضرورة اتّباعهم. فقد بيّن الإمام، علي (ع) صفات الإمام وحدود مسؤوليات الإمامة واختيارات الإمام، فقال: «فهو من معادن دينه، وأوتاد أرضه، قد ألزم نفسه العدل، فكان أول عدله نفي الهوى عن نفسه. يصف الحق، ويعمل به، لا يدع للخير غاية إلاّ أمّها، ولا مظنّة إلاّ قصدها، قد أمكن الكتاب من زمامه، فهو قائده وإمامه، محلَّ حيث يَحُلُّ ثَقَلُه»[2].

وقال (ع) أيضاً: «إنما الأئمة قُوَّام الله على خلقه، وعرفاؤه على عباده، ولا يدخل الجنة إلّا من عرفهم وعرفوه، ولا يدخل النار إلّا من أنكرهم وأنكروه...»[3].

---

(1) سورة النساء: الآية 59.

(2) **نهج البلاغة**، الخطبة 87.

(3) المصدر نفسه، الخطبة 152.

يرى الإمام (ع) أنّ الفكر الداعي إلى فصل القيادة السياسية، بمعنى الخلافة، عن مفهوم الإمامة الواسع، هو في الحقيقة إرجاع للقيادة والمسؤولية الأيديولوجيّة إلى المفهوم الرائج في فن الإدارة، المصطلح عليه «Plotic»، الذي يُعدّ انحرافاً كبيراً وواضحاً عن المذهب وطريق معرفته.

وقد تصور البعض أنّه، بهذه الدعوة، يمكن إيجاد الوحدة بين المذاهب والفرق الإسلامية، لكنّ هذه الدعوة هي انحراف عن القيادة الوطنية، ولا تحقّق النتائج المطلوبة، بل ينتج عنها تقسيم الرسالة إلى قسمين، هما: الإمارة والهداية، وبذلك تكون والخلافة وريثة إمارة الرسالة، والإمامة وريثة الهداية والقيم والمبادئ السامية، ومعنوية الرسالة. وهذا هو الأصل غير الصحيح، الذي يعبَّر عنه في مصطلحنا المعاصر بفصل الدين عن السياسة.

ج ـ الأبعاد السياسية في القيادة والحكم:

لا يمكن عرض مفهوم الحكم والقيادة، في نظر الإمام علي (ع) في نهج البلاغة، على أنّه مفهوم ذو بعد واحد، فالقيادة والإمامة هما مجموعة معقدة ذات أبعاد مختلفة. وهي متكوّنة من عناصر عديدة. وهي من دون تحقّقها في المجتمع، لا تكون لها مصداقية حقيقية وواقعية. فالإمامة ترتبط من جهات بمبدإ الوحي، وبالأُمة من جهات أُخرى. وتكمن خلاصة هذه الأبعاد والعناصر والجهات المختلفة والعديدة في أربعة أبعاد، هي:

1 ـ البعد المركزي والقطب الأيديولوجي.

2 ـ الاختيار الإلهي على أساس الخصائص الأفضل.

3 ـ بيعة الأُمة وقبول الشعب.

4 ـ الإمامة مسؤولية كبرى وليست منصباً.

ومع تحقُّق هذه العناصر الأربعة في المجتمع، ستكون مصداقيه حقيقية وواقعية للإمامة. ويمكن عرض مشروع الأُمة والإمام في عدّة أُمور:

1 ـ سياسة التمركز الأيديولوجي:

ذُكرت الإمامة بمفهومها الدقيق في كلام أمير المؤمنين علي (ع) بأنها المركز الأيديولوجي والقطب. قال (ع): «أما والله لقد تقمّصها ابن أبي قحافة، وإنه ليعلم أنّ محلّي منها محلُّ القطب من الرَّحى»[1]. وقطب الرّحى هو المحور الذي تدور حوله الرحى، ومن دونه تختل حركة دوران الرحى، وتقف في زمن محدّد عن الحركة.

والخلافة التي تعني استخلافَ النبي (ص)، والقيادةَ الأيديولوجيّة للأُمة، والحكومةَ السياسية، والهدايةَ التكاملية في المجريات كافة، وفي أنشطة المجتمع ومختلف الأصعدة، تمتلك هذا المركز المهم والحيوي، بحيث يدور المجتمع والأُمة حول محور الإمامة، التي هي النواة والمكوّن الأساس والمنظم لحركة المجتمع ومسيره وصيانته من الانحراف والسقوط.

والإمامة بهذا المعنى، هي حضور الإمام في شؤون الأُمة والمجتمع كافة، بحيث إنّه لا تنشأ أيّ حركة خارج قطب وجود الإمام (ع). وإنّ أيّ حركة لازمة في تكامل الأُمة، عليها أنّ تبدأ من هذا المركز وبهذا الاتجاه، فتتحدد جهتها ويتم إحكام السيطرة عليها، ثمّ تنطلق في مسارها الصحيح.

قال الإمام علي (ع) حول الإمامة، وقد وصفها بنظام الخرز: «ومكان القيّم بالأمر مكان النظام من الخرز يجمعه ويضمّه، فإنّ

---

(1) **نهج البلاغة**، الخطبة 3.

انقطع النظام تفرق الخرز وذهب»[1].

فإن الإمام هو مركز القيادة وانطلاقة الأُمة، ومركز القوى المُعَدَّة والكفاءات والقابليات الطموحة كافة. وقيادته الدينية قائمة على أُسس وأُصول وثوابت معيّنة لا ينبغي تجاوزها، وهي تتوافق مع موازين التقوى والفضيلة والعلم، والأساليب المنطقية والإنسانية. وليس الإمام عالماً وعارفاً بالمذهب وأوامر الوحي فحسب، بل إنّه السبّاق إلى تطبيق هذه المبادئ الدينية، وإلى العمل بالأوامر الإلهية؛ وهو في الصف الأمامي في حركة المجتمع إلى الله، ولا يخضع أبداً لهوى النفس، ولا يخرج عن جادة العدالة القويمة.

ولقد انعقدت أساليب الإمامة وأُطروحاتها بمبادئ المذهب وبالتعاليم الإلهية، بنحو لا يمكن فصل الدين عن الإمامة، ولو مرة واحدة. روي ذلك عن النبي (ص) بقوله: «إني تارك فيكم الثقلين: كتابَ الله وعترتي، ما إنّ تمسكتم بهما لن تضلوا أبداً، وإنهما لن يفترقا حتى يردا عليَّ الحوض»[2].

ولا يمكن للأهواء، وميول الأُمة، أنّ تُخرج الإمام عن مسار الوحي؛ وقد تجلى ذلك في حركته النشطة نحو أهداف الدين في الوحي (أي تمحورها حول رضا الله سبحانه). قال علي (ع): «واعلموا أنّي إنّ أجبتكم ركبت بكم ما أعلم، ولم أصغ إلى قول القائل وعتب العاتب»[3].

2 ـ الاختيار على أساس الخصائص الأفضل:

لا شكّ في أنّ القطبية والأيديولوجيّة المتمثلتين في قيادة الإمام،

---

(1) **نهج البلاغة**، الخطبة 146.

(2) محمد بن الحسن الحر العاملي، **وسائل الشيعة**، ج 18، ص 19.

(3) **نهج البلاغة**، الخطبة 92.

وأداء دور القطب في روح الأُمة وجسدها، يستلزم توافر شروط وأولويات وخصائص في الترجيح، حيث يكون الإمام في أعلاها. ونحن لا نبحث هنا حول كمية هذه الخصائص وكيفيتها، لكننا نعتقد أنّ تعيين حدود هذه الشروط والخصائص، وكذا المعرفة الإنسانية في من تتمثل فيه هذه الخصائص، إنما هي بدرجة من التعقيد والصعوبة؛ كما هو الشأن في تشخيص شروط النبوة واختيار النبي. وهذه خارجة عن إمكانات العقل البشري، وبعيدة كلّ البعد عنها. فلو كانت المساعي والجهود البشرية المبذولة في معرفة الأشخاص في الماضي والحاضر ممكنة، فلا شك في استحالة تطبيقها على المستقبل. وهنا تصل معرفة الحسّ والتجربة والتعقل والعلم إلى طريق مسدود.

ومن خلال النظرة التوحيدية في أمر هداية الإنسان، فإنّ هناك طريقاً آخر في إتمام الحجة على الخلق، وهذا الطريق هو الوحي. وقد قدمت فيه ضمانات مؤكدة وقطعية، حيث ينفتح ذهن الإنسان ونظرته حول آفاق مجهولة في العالم، يلمس فيها تلك الحقائق المعقدة حول العالم، أكثر من الحس والتجربة، وأوضح وأجزم من كلّ برهان.

والعنصر الثاني المتعين في الإمامة، هو بيان الوحي الذي تتضح فيه كيفية الاختيار الإلهي للإمام. قال (ع): «لهم خصائص حق الولاية، وفيهم الوصاية والوراثة»[1].

3 ـ قبول الأُمة:

لو عرّفنا الإمامة لا على أنّها نظرية، بل بوصفها حقيقة وواقعاً في المجتمع الإسلامي، فإنّ بيعة الأُمة وقبولها سيكونان من عناصر

---

(1) المصدر نفسه، الخطبة 221.

تشكيل الإمامة، خاصة إذا كانت الإمامة مركزاً أو قطباً أيديولوجياً معيناً؛ وعندها تصبح حقيقة عينية في المجتمع يمكن افتراضها، وذلك إذا رافقها قبول الأُمة. وليس مفهوم هذا، أنّ الإمام لا يمتلك صلاحية الإمامة إذا لم توافق الأُمة، أو أنّ قبول الأُمة هو من شرائط الإمامة، بل بمعنى أنّ إمامة الإمام الذي يمتلك الصلاحيات، وكونه مختاراً من قبل الله، لا يكون له تحقق عيني من دون قبول الأُمة.

فالبيعة، وقبول الأُمة في الحقيقة، هما شرطا تحقق البعد الأول في الإمامة؛ ولهذا السبب تكون الآثار الأُخرى في الإمامة ـ عدا القطبية والقيادة والحكومة على أساس أصل الحرية، لأن اختيار الإنسان ينبغي أنّ يستمد شرعيته من الأُمة ـ غير محتاجة إلى تحقق شرط قبول الأُمة.

وقد أشار الإمام علي (ع) إلى التحقق العيني للإمامة، وعبّر عنه بكلمة (الانعقاد)، حيث بيّن علاقة الإمامة والأُمة فقال (ع): «ولعمري لئن كانت الإمامة لا تنعقد حتى يحضرها عامة الناس، فما إلى ذلك سبيل، ولكنّ أهلها يحكمون على من غاب عنها، ثمّ ليس للشاهد أنّ يرجع، ولا للغائب أنّ يختار»[1].

وليس معنى (فما إلى ذلك سبيل) نفي شرعية الأُمة، بل إنّه يعدّها غير ممكنة في كلّ الظروف، حيث إنّ عدم الوصول إلى رأي الأُمة يكون هو المانع الوحيد في تحققها. ومعنى هذا الكلام: أنّه متى تمكنّا من الوصول إلى معرفة رأي الأُمة، فليس هناك مانع في ذلك؛ أما إذا استحال الوصول إلى معرفة رأي الأُمة، فإنّ انعقاد الإمامة سيكون مشروطاً برأي أهل النظر والكفاءة والخبرة، المحبّين

(1) المصدر نفسه، الخطبة 173.

للخير، وممن تتوافر فيهم الأهلية والصلاحية لذلك.

رغم أنّ بيان الإمام في هذا المورد، قد يكون مبنياً على قاعدة الإلزام والجواب الاقناعي لمن رفض أنّ تكون مشروعية الإمامة مستمدة من الوحي والوصية والنص، وإنما عن طريق الترشيح والشورى والانتخاب. ولكنّ ورد في هذا أيضاً تصريح من الإمام (ع) فقال: «فإن اجتمعوا على رجل وسمّوه إماماً، كان ذلك لله رضا، فإنّ خرج عن أمرهم خارج، بطعن أو بدعة، ردوّه إلى ما خرج منه، فإنّ أبى قاتلوه على اتّباعه غيرَ سبيل المؤمنين»[1]. وقال (ع) في موضع آخر: «إنما مثلي بينكم كمثل السراج في الظلمة يستضيء به من ولجها، فاسمعوا أيها الناس وعوا»[2].

وإذا لم تعثر الأُمة على إمامها الحقيقي، أو كانت هناك فواصل ومساحات فارغة بين الأُمة والإمام، بسبب الأحداث والمجريات المنحرفة، بشكل يجعل الأُمة تعيش في أزمة خانقة، أو أنها تسعى وراء الإمام المنتخب وتختاره، بدلا من الإمام المنصوص عليه في الشرع المقدس، فستحلّ فاجعة أليمة وكارثة كبرى؛ لأنها ستضاعف من أعباء المسؤولية الملقاة على عاتق العارفين بها، وستخلف أجواء صعبة، وظروفاً قاسية يواجهها الإمام.

فرعاية حق الحرية وانتخاب الأُمة عملاً بضمون قوله تعالى: ﴿لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِۖ﴾[3]، والحفاظ على جانب الاختيار عملاً بقوله تعالى: ﴿إِنَّا هَدَيۡنَٰهُ ٱلسَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرٗا وَإِمَّا كَفُورًا ۝٣﴾[4]، واحترام

---

(1) المصدر نفسه، الرسالة 6.

(2) المصدر نفسه، الخطبة 187.

(3) سورة البقرة: الآية 256.

(4) سورة الدهر: الآية 3.

أصل عدم إجبار الآخرين أو الضغط عليهم، واجتناب الجبروت والحاكمية اللامشروعة عند الأمة على أساس قوله تعالى: ﴿وَمَآ أَنتَ عَلَيْهِم بِجَبَّارٍۖ فَذَكِّرْ بِٱلْقُرْءَانِ مَن يَخَافُ وَعِيدِ ﴿٤٥﴾﴾[1]، هذا كله من جهة، والقلق من عدم قيام الدولة المنتهجة بوظائفها ومسؤولياتها، واصطدام الأُمة، وأخيراً الهلع من انحراف الأُمة وتحريف الدين، سيؤدي هذا كلّه إلى ظهور مشكلات وصعوبات عديدة لا يمكن تلافيها، من جهة أُخرى.

وإليك باقة من أقوال أمير المؤمنين وسيّد الموحدين علي بن أبي طالب (ع) وبياناته في هذا الخصوص، قال (ع): «فلما مضى (ع) تنازع المسلمون الأمر من بعده، فوالله ما كان يُلقى في روعي، ولا يخطر ببالي، أنّ العرب تزعج هذا الأمر من بعده (ص) عن أهل بيته، ولا أنّهم مُنّحوه عني من بعده، فما راعني إلاّ انثيال الناس على فلان يبايعونه، فأمسكت يدي، حتى رأيت راجعة الناس قد رجعت عن الإسلام، يدعون إلى مَحْقِ دين محمد (ص)، فخشيت إنّ لم أنصر الإسلام وأهله أنّ أرى فيه ثلماً أو هدماً، تكون المصيبة به عليَّ أعظم من فوت ولايتكم التي هي متاع أيام قلائل، يزول منها ما كان كما يزول السراب، أو كما يتقشع السحاب، فنهضت في تلك الأحداث، حتى زاح الباطل وزهق، واطمأن الدين وتنهنه»[2].

4 ـ القيادة المثالية والأُسوة في المجتمع:

الإمامة مسؤولية كبرى وعظيمة، وليست جاهاً ومنزلة للتفاخر والتبجّح بالشهرة. ففي الأنظمة السياسية هناك عادة، نوع من الأصالة والاهتمام الخاص بالشهرة والجاه لذوي الرتب العالية مع

---

(1) سورة ق: الآية 45.

(2) **نهج البلاغة**، الرسالة 62.

محافظتهم على موقعهم السياسي والاجتماعي، لمنحهم ميزات وفوارق يمتازون بها عن غيرهم. ولا شك في أنّ جعل الجاه والرئاسة والشهرة هدفاً للوصول إلى تلك المخصصات والفوارق، ينتج عنه آثار سلبية وردود وانعكاسات في المجتمع؛ لأنّه لا يمكن التغاضي أو تجاوز الإمامة خاصة، ولا يمكن عرضها كمشروع دنيوي، الهدف منه الوصول إلى الجاه والرئاسة من خلال الخصائص والصفات في حالة الاصطفاء الإلهية، بل هي مسؤولية كبرى وعظيمة، يتعهد فيها الإمام، أمام الله وأُمته، بأداء مهامه الصعبة والشاقة. كما قال (ع): «الإمام راع ومسؤول عن رعيته»[1].

وقد قال الإمام علي (ع)، في حديثه حول قبول المسؤولية والحكم والعهد الذي أخذه الله سبحانه على العلماء والهدف من ذلك: «وما أخذ الله من العلماء أنّ لا يُقارّوا على كظّة ظالم ولا سغب مظلوم»[2]. وأكد في موضع آخر من كلامه على أنّ إحياء الشعائر والفرائض الدينية، وردّ المظالم إلى أهلها، فريضة ومسؤولية لازمة وضرورية، فقال (ع): «اللهم إنك تعلم أنّه لم يكن الذي كان منا منافسة في سلطان، ولا التماس شيء من فضول الحطام، ولكنّ لنردّ معالم من دينك، ونظهر الإصلاح في بلادك، فيأمن المظلومون من عبادك، وتقام المعطلة من حدودك»[3].

وأشار (ع) في موضع آخر إلى أنّ الهدف من قبوله مسؤولية التصدي للحكم، هو العمل بالكتاب والسنة النبوية الشريفة، فقال: «والله ما كانت لي في الخلافة رغبة، ولا في الولاية إربة، ولكنكم

---

(1) مسند أحمد بن حنبل، ج 3، ص 121.

(2) **نهج البلاغة**، الخطبة 3.

(3) المصدر نفسه، الخطبة 3.

دعوتموني إليها، وحملتموني عليها، فلما أفضت إليّ نظرت إلى كتاب الله، وما وضع لنا، وأمرنا بالحكم به فاتّبعته، وما استنّ النبي (ص) فاقتديته»[1].

وإنّ هذا الاقتدار والتفوق والحاكمية في الإمامة من أسباب القيام بالوظائف والمسؤوليات. وإلاّ فمع قطع النظر عن بُعد المسؤولية، فإنّ هذا الاقتدار والسعي وراء الحكم لأغراض دنيوية توسعية، هو أمر منهي عنه في الشرع الإسلامي، وهو أمر مرفوض وغير مستحسن. وقد ورد عن الإمام علي (ع)، في حواره مع ابن عباس، أنّه (ص) قال: ما قيمة هذا النعل؟ فقلت: لا قيمة له! فقال (ع): والله لهي أحبّ إليّ من إمرتكم، إلاّ أنْ أُقيم حقّاً، أو أدفع باطلا[2].

وإنّ حاكمية أصل المسؤولية في الإمامة، إنما تكون في ما إذا أرادت إخراج الإمام عن مدار القدرة، ودعوته نحو المداهنة والسلم والحالة الانفعالية.

قال (ع): «لقد علمتم أني أحقّ الناس بها من غيري، والله لأسلّمنّ ما سلمت أُمور المسلمين، ولم يكن فيها جور إلاّ عليَّ خاصة، التماساً لأجر ذلك وفضله، وهذا في ما تنافستموه من زخرفه وزبرجه»[3].

فلا مكان لطلب الجاه والرئاسة والتسلّط والتمييز في الإمامة أبداً، وإنّ استخدام وسائل القدرة كافة، في حدود وإطار المسؤوليات المقدسة والمشروعة، هو أمر جائز وممكن. وقد أجاب

(1) المصدر نفسه، الخطبة 131.

(2) المصدر نفسه، الخطبة 33.

(3) المصدر نفسه، الخطبة 74.

الإمام علي (ع)، من تصوروا أنّ التمييز هو وسيلة ناجحة لاستقرار الحكم، والمحافظة على القدرة والسلطة، ووجهوا تصرفات الإمام وسلوكه بهذا الاتجاه فقال: «أتأمرونيّ أنّ أطلب النصر بالجور في من ولّيت عليه! والله لا أطور به ما سمر سمير، وما أمّ نجم في السماء نجماً! ولو كان المال لي لسوّيت، فكيف وإنما المال مال الله»[1].

إنّ مواجهة الإمام (ع)، وتحديد ذوي النفوذ ومدّعي القوة والسلطة والرئاسة الدنيوية، وبذله الكثير من الجهد والطاقة في هذا الاتجاه، إنما كان سببه أنّ لا يقع أمر هذه الأُمة بيد سفهائها وفجّارها والمتعطشين للقوة والسلطة، وأعداء البشرية والفاسدين والمفسدين. فقال (ع) في بيان أهدافه: «ولكني آسى أنّ يلي أمر هذه الأُمة سفهاؤها وفجّارها، فيتّخذوا مال الله دولاً، وعباده خولاً، والصالحين حرباً، والفاسقين حزباً.. فلولا ذلك ما أكثرت تأليبكم وتأنيبكم، وجمعكم وتحريضكم، ولتركتكم إذ أبيتم ونيتم»[2].

وقد أكّد الإمام (ع) في حديثه هذا على أنّه لا يخاف في الله لومة لائم، ولا كثرة العداء والمخالفة له، ولا ينوي التنازل عن السلطة والحكم. فهو يعتقد أنّه على الحق، ويرى ضلال مخالفيه وأعدائه المحاربين له.

وإن الهدف الوحيد من وصول الإمام (ع) إلى الحكم واستلامه، هو حرصه وقلقه الشديد من أنّ يقع أمر هذه الأُمة بيد الخونة والسفهاء والفجار والجهلة والحمقى، فيتخذوا مال الله دولاً، وعباده خولاً، والصالحين حرباً والفاسقين حزباً، ويظلموا الأُمة.

---

(1) المصدر نفسه، الخطبة 126.

(2) المصدر نفسه، الخطبة 175.

فلو لم يكن ذلك الخطر محدقاً بها، لما أكثر الإمام تقريع الأُمة وتأنيبها وتأليبها، وجمعها وتحريضها؛ ولتركهم على حالهم إذا أبت الأُمة ذلك، وولّوا عن الإمام معرضين كما ورد ذلك في كلامه (ع).

ويقتضي محور المسؤولية في الإمامة أنّ يكون الإمام مثالا وأُسوة لغيره. وقبل أنّ يقترح الإمام (ع) هذه المسؤولية ويطلبها من الأُمة، فإنه يعمل بتلك الوظيفة والمسؤولية قبل غيره، ليقتديَ به الآخرون. فالإمام أكثر شعوراً بالمسؤولية، والتزاماً بالواجب من غيره في العمل بالقوانين الإلهية ووظائف الشرع، وهذا هو التجلي الواقعي والحقيقي للمنظومة الدينية وقوانين الشريعة الغرّاء. وقد صرح (ع) بذلك فقال: أيها الناس! إني والله ما أحثكم على طاعة إلاّ وأسبقكم إليها، ولا أنهاكم عن معصية إلاّ وأتناهى قبلكم عنها[1].

د ـ الحقوق المتبادلة بين الأُمة والدولة:

لا ريب في أنّ أيّ مسؤولية تقتضي في المقابل حقاً واختياراً واقتداراً أيضاً[2]. وإنّ هذه المسؤوليات الثابتة للإمام من قِبل الله سبحانه وتعالى، والتي لها ارتباط وثيق بالمجتمع والأُمة، لا تستثنى من هذه القاعدة، وإنّ الاختيارات الواسعة والمتناسبة مع هذه المسؤوليات للإمام، والحقوق والوظائف التي يضعها على عاتق الأُمة في هذا المجال، والتي نعبّر عنها هنا بالولاية، ينبغي إعمالها هنا، والقيام بواجباتها.

وقد رسم الإمام (ع) معالم هذا النوع من الملازمة الحقوقية

---

(1) المصدر نفسه، الخطبة 175.

(2) فالحق لا يجري لأحد إلاّ جرى عليه، ولا يجرى عليه إلاّ جرى له. **نهج البلاغة**، الخطبة 34، **وبحار الأنوار**، ج 27، ص 51.

والحقيقية، والحقوق المتبادلة بين الإمام والأُمة فقال: «أيها الناس، إنّ لي عليكم حقاً، ولكم عليَّ حق: فأمّا حقكم عليَّ فالنصيحة لكم، وتوفير فيئكم عليكم، وتعليمكم كيلا تجهلوا، وتأديبكم كيما تعلموا، وأما حقّي عليكم: فالوفاء بالبيعة، والنصيحة في المشهد والمغيب، والإجابة حين أدعوكم، والطاعة حين آمركم»[1].

وقد روي في أُصول الكافي روايات عديدة تحت عنوان: ما يجب من حق الإمام على الرعية، وحق الرعية على الإمام (ع). وهو بيان لأهمّ القضايا السياسية في مجال الحكومة، وحفظ المصالح العامة والحريات الأساسية ورعايتها[2].

المبحث الخامس

نظرة موجزة حول المواضع السياسية للأئمة (ع)

إنّ القيادة السياسية للمجتمع الإسلامي من أبرز أبعاد الإمامة. وقد تحققت في فترة قصيرة من حياة الإمام علي (ع) والإمام الحسن المجتبى (ع) تحقّقاً جليّاً وواقعياً. أما سائر الأئمة المعصومين، فإنهم، ومن خلال اقترابهم من البلاط الحاكم ومركز الحكومة، حافظوا على أدوارهم في المجتمع الإسلامي بوصفهم أقطاباً سياسيين، ومحلاً للتوعية الفكرية، ومبدأً للحركات الثورية، وعوامل في الضغط على الحكومات المتمثلة بالخلفاء، للحدّ من ظهور الانحرافات في الحركة السياسية.

---

(1) **نهج البلاغة**، الخطبة 34.

(2) محمد بن يعقوب الكليني، **أُصول الكافي**، ج 1، ص 433، ومحمد باقر المجلسي، **بحار الأنوار**، ج 27، ص 242.

ومن أعجب أبعاد الشخصية السياسية للأئمة (ع) تلك المواقف السياسية لأُولئك القادة (ع) في مواجهة السلطات الحاكمة في عصرهم، وهو أمر يدعو إلى التأمل والدقة والتحليل.

فقد كانت حياة الأئمة (ع) مستبطنة التقية، والعبادة الزهد، والعرفان، لذا فانّ الكشف عن تلك المواقف السياسية لهم (ع)، في كثير من الموارد، ومعرفتها بدقة، لا يخلوان من الغموض والإشكال. وفي بعض الموارد، ومن خلال بعض الشواهد والقرائن، يمكن العثور على أسرار وملابسات، استترت في الحياة الاعتيادية، بحسب ظاهر الأئمة (ع)، وسلوكهم ومعاشرتهم الأُمة، وارتباطهم مع الخلفاء.

وينبغي البحث أيضاً عن الخطوط العامة لمعرفة مواقف أهل البيت (ع)، والإشارة إليها في أحاديث الإمام علي (ع)، وخاصة في نهج البلاغة. وتُعدُّ هذه المجموعة، ثروة كبرى في الفلسفة السياسية الإسلامية للشيعة. وقد بيّن فيها (ع) مباني الأُصول وأساليب السياسة الحكومة في الرؤية الإسلامية بنحو عام[1].

فقد رسم أمير المؤمنين (ع)، في السنوات الخمس من حكمه، أروع صور المقاومة والمواجهة والتحدي ضد عناصر النفاق والتيارات السياسية المتشددة، والضغوطات السياسية للحكومات اللامشروعة في عصره[2]. وكشف الإمام الحسن المجتبى (ع)، في

(1) أنظر: **دروس سياسية في نهج البلاغة**، تأليف محمد تقي رهبر، **والنظرات السياسية في نهج البلاغة**، تأليف الدكتور محمد حسين مشايخي الفريدوني.

(2) أنظر: مرتضى المطهري، **الجاذبة والدافعة عند علي (ع)**، عبد المنصور عبد الفتاح، **الإمام علي بن أبي طالب**. جورج جرداق، **الإمام علي صوت العدالة الإنسانية**.

فترة حكمه القصيرة، النقاب عن وجه العدو الحقيقي، وأبان عن زيفه وخدعه السياسية، واحتياله في إضلال الرأي العام. وأعرب (ع) عن مواقفه المعارضة، وتحدّيه في تلك المواجهة الحقيقية، واتخاذه سياسة الانعطاف بلا تراجع أو مساومة[1].

وقد عرض الإمام الحسين (ع) استراتيجية أعظم ثورة ونهضة مصيرية، في خروجه العظيم من المدينة إلى كربلاء[2] واستشهاده. أما حياة الإمام السجاد (ع) فقد كانت مليئة بالمقاومة واقتطاف ثمار ثورة عظيمة وحماسة صنعها الإمام الحسين (ع) وضحّى من أجلها، وتحدّى فيها طاغية زمانه الذي كان نشوة انتصاره الظاهري، وكان يتمادى في حالات الاستبداد والقهر التي اصطنعها ضد مخالفيه.

وقد عبّر الإمام السجاد (ع) عن تلك المعاناة الاجتماعية بقوالب من الدعاء والمناجاة، وتأصيل المعارف السياسية وتعميقها إلى أرفع مستوى من القيم والمعاني السامية، وقد عثر الوجدان البشري على هذه النماذج الراقية، وطبّقها في حياته لحاجته الشديدة لها[3].

وبدأ الإمامان الباقر والصادق (ع)، في ساحة العلم والتوعية، نوعاً آخر من المواجهة في مجتمع منغلق على نفسه، استولت فيه السلطات الحاكمة على وجدان الأمة وعقولها. وقد اتّخذا (ع) سياسة ناجحة في حركة غير مباشرة، وفي قوالب نشر التوعية والعلم لتطوير الشعور السياسي لدى الأُمة وتقويته، والارتقاء به في المجتمع. وقد

---

(1) **أُنظر: صلح الإمام الحسن (ع)**، باقر شريف القرشي، **والإمام الحسن والإمام الحسين** للسيّد محسن الأمين.

(2) أُنظر: مرتضى المطهري، **الحماسة الحسينية.**

(3) أُنظر: الشيخ المفيد، الإرشاد.

لفتا في أُسلوبهما العلمي والسياسي أنظار الأُمة نحوهما[1].

وتزامنت المواجهة والتحدي السياسي مع أقوى قوى الاستبداد والظلم والاضطهاد، في كلّ المجالات المتمثلة في حكومة قوية ومقتدرة ،استخدمت الإمكانات كافة لعزلة القطب المعارض لها. وكان ثمة نوع آخر من الظروف السياسية الموجودة في عصر الإمام الكاظم (ع). وكان للإمام (ع) مواقف صعبة وحسّاسة في مواجهة الانحراف في السلطة والمجتمع، وعانى جرّاءها الويلات. وتحمل السجن لفترات طويلة، ذلك كله ظهر في حياة الإمام الكاظم (ع) المليئة بالأحداث والجهاد[2].

إن سياسة الخداع والتضليل والاحتيال والانعطاف والمساومة من قبل السلطات الحاكمة التي كانت تعاني مشاكلَ سياسية، وخوفاً من القاعدة الشعبية التي امتلكها الإمام (ع)، كانت قد جرّت إلى مواقف انفعالية وعدائية تستدعي مواقف ومواجهات أُخرى، ظهرت في حياة الإمام الرضا (ع)، وهي تحتاج إلى المطالعة والبحث[3].

أما الارتباط المستتر مع قواعد المعرفة، في ظروف استطاعت فيها السلطات الحاكمة إبعاد المجتمع عن الإمامة، وعزل الإمام عن الساحة الاجتماعية، وجرّ وجدان الأُمة نحو الاقتناع الكاذب، فقد كان هو الاستراتيجية والسياسة الخاصة في عصر الإمام

---

(1) أُنظر: أسد حيدر، **الإمام الصادق والمذاهب الأربعة**.

(2) أُنظر: باقر شريف القرشي، **حياة الإمام موسى بن جعفر**.

(3) أُنظر: السيّد جعفر مرتضى العاملي، **حياة الإمام الرضا**، عطائي خراساني، **أضواء وقبسات في حياة الإمام الثامن**، فضل الله الكمباني، **الإمام الرضا (ع)**، علي الموحدي، **ولاية العهد للإمام الرضا (ع)**، الدكتور خليليان، **الحياة السياسية للإمام الثامن**.

الجواد (ع)[1]. أما في فترة الإمام الهادي (ع) فقد بلغت الغطرسة السياسية وقوة الاستبداد والاضطهاد ضده أعلى مراحلها، وقد نجحت الحكومة آنذاك في استخدام سياسة الإغفال وتضليل الأُمة، وعزل الإمام عن الساحة العامة، ونجحت نجاحاً باهراً في ذلك. أمّا أنشطة الإمام الهادي (ع) فقد كانت مستبطنة بطابع التقية التامة، وبغطاءات عديدة ومتنوعة واستتار كامل؛ ولم يظهر الإمام الهادي (ع) أيّ ضعف أو انكسار أمام العدو.

كانت حياة الإمام الهادي (ع) مليئة بالحيوية والنشاط والمواجهة والتحدي ضد طواغيت عصره، وقد ضيّق الخناق على الحكومة في مواطن كثيرة، جعلت من المتوكل، الذي كان أعلى سلطة حاكمة، يقول: ويحكم قد أعياني أمر ابن الرضا[2]. أما الإمام الحسن العسكري (ع) فقد مرّ بأعسر الفترات السياسية وأعقدها في اتخاذ المواقف ضد السلطات الحاكمة واللاشرعية، وكان يقول: «ما منيَ آبائي بمثل ما منيت».

أضواء في السيرة السياسية للأئمة (ع):

في قراءة أُولى لسيرة الأئمة (ع) السياسية، يتداعى إلى الذهن ابتداءً، هذا الأمر، وهو: إنّ لكل واحد من هؤلاء القادة، ومن خلال تعامله مع ظروف عصره وطاغوت زمانه، مواقف خاصة، وهي مختلفة ومتفاوتة، وينبغي البحث والعثور على فلسفة هذا الاختلاف في الأُمور الآتية:

1 ـ لقد استخدمت السلطات الحاكمة في عصور الأئمة (ع)

---

(1) أنظر: فضل الله الصلواتي، **تحليل حياة الإمام الجواد (ع)**.

(2) الشيخ المفيد، **الإرشاد** ص 312.

أساليب خاصة لتثبيت حكمها الجائر، لكنها تصبُّ في منهج عام وموحّد ضد مواقف الحق المتمثلة بأهل البيت (ع). ونظراً لسياسة الإرعاب والتهديد والوعيد والإغفال أو الإقناع التي اتخذتها السلطات الظالمة ضد الأُمة، كان لكل حاكم فيها أساليب خاصة أيضاً، للقضاء على حركة الأئمة (ع). فأسلوب معاوية يختلف عن أسلوب يزيد تماماً؛ بل إنّ سياسة بني أُمية تختلف تماماً عن سياسة بني العباس، وكذا سياسة هارون الرشيد تختلف عن سياسة المتوكل أيضاً. وليس المفهوم من هذا الكلام أنّ في مواقف الأئمة (ع) تعاملاً انفعالياً غير أُصولي، بل بمعنى أنّ جزءاً من تلك المواقف كان يهدف إلى إفشال سياسة تآمر طواغيت عصرهم. هذا من جهة، ومن جهة ثانية، كان ينبغي أنّ تتناسب مواقفهم مع السياسات التي اتخذتها تلك الحكومات للقضاء على حركة الأئمة (ع).

2 ـ كان للظروف الاجتماعية والسياسية والثقافية في المجتمع دورٌ هامٌ ومؤثر في اتخاذ مواقف صحيحة ومنطقية. وإنّ الفطرة الواقعية تفرض موقفاً سياسياً يتناسب مع الظروف الموجودة في المجتمع. وليس معنى هذا الكلام أنّ ظروف المجتمع تؤثر في الأهداف والمباني والأُصول السياسية، بل بمعنى أنّ أُسلوب التعامل، من خلال الحرص على رعاية الأُصول السياسية كافة يتناسب مع ظروف العصر، لتكون تلك الأهداف والمباني والأُصول مؤثرة وإيجابية في العمل.

وفي كل عصر، كانت التحوّلات الاجتماعية، والسياسية، والثقافية في المجتمع الإسلامي تخلق ظروفاً جديدة، تترك أثراً في اتخاذ الأئمة (ع) مواقف سياسية مختلفة. فالظروف الخانقة والخوف والهلع، التي افتعلها يزيد بن معاوية بعد ثورة الإمام الحسين (ع) في كربلاء، والأجواء المرعبة والمخيفة التي خيّمت على الأُمة بعد وقائع

مكة والمدينة، كانت بحاجة إلى اتّخاذ مواقف مناهضة تجاه هذه الظروف الحالكة. وكذلك فإنّ حدوث قطبين مختلفين في المجتمع، في فترة التجاذبات والصراعات التي حصلت بين بني أُمية وبني العباس حول الخلافة، وحرب القوى بين هذين الجناحين، كل ذلك كان يتطلب من الأئمة (ع) اتخاذ مواقف أُخرى ضدّها.

3 ـ المواقف السياسية للإمام هي، كأيّ تعامل وأُسلوب للمعصوم، لها بعدان:

الأول: تُعَدُّ هذه المواقف السياسية من مسؤولية الإمام (ع) الشخصية لأداء وظائفه أمام الله والشرع. فهو كأيّ إنسان في المجتمع، مكلف ومسؤول، حتى في دور القيادة والإمامة، وتقع على عاتقه مسؤوليات ووظائف عليه القيام بها.

الثاني: الدور التعليمي والإرشادي في عمل الإمام، ويكون الإمام هنا مثالاً وأُسوة للاقتداء، وعمله في هذه المرحلة بيان للقانون، ووضوح للشرع.

وبهذا البيان يمكن معرفة أسباب الاختلاف في تنوع سيرة الأئمة المعصومين (ع) واختلاف أُسلوبهم في العمل الإسلامي. فإنّ لكل منهم في أداء مهامه ورسالته في المجتمع، أُسلوباً خاصاً ومنهجاً يتناسب مع متطلبات عصره. وقد قاموا بأساليب عديدة ومواقف مختلفة على النحو العملي والحقيقي. ويمكن من خلال تلك المواقف استنباط أساليب القيادة في الظروف كافة في زمن غيبة الإمام المعصوم (ع) أيضاً.

وإنّ عرض نماذج مختلفة وعديدة للقيادة والحكم، ومواقف واتجاهات سياسية في عصر حضور الإمام (ع)، هو في الحقيقة بيان لملء الفراغات الناتجة عن عدم حضور الإمام (ع) في عصر الغيبة.

4 ـ ويتضح أمر آخر من الروايات، وهو بيان الرسالة والمصير الخاص لكل من الأئمة المعصومين (ع)، وكأنّ لكل منهم دوراً معيّناً وابتلاءً ومصيراً محدداً، قد تحدّد من قبل. وكان محفوظاً في العلم الإلهي المكنون، والمشيئة الربوبية، وأُم الكتاب. وقد أبلغ ذلك عن طريق الوحي، ونقله النبي (ص) إلى أمير المؤمنين، ثمّ انتقل إلى كلّ إمام معصوم بعده[1].

الأُصول العامة في المواقف السياسية للأئمة (ع)

اختلف تعامل الأئمة (ع)، وكذلك اختلفت سيرتهم، في مواجهة طواغيت عصرهم، فكان لكل منهم، في تلك المواجهة، أُسلوب معيّن يتناسب مع ظروف عصره واتجاهات المجتمع ومتطلباته. وهناك أُصول وخطوط عامة حاكمة على كلّ تلك الظروف، وحاكمة في المجتمع. وهي صادقة في كلّ حالات الأئمة وتعاملهم. وسنشير هنا وباختصار إلى أهم تلك الخطوط والأُصول، وهي:

1 ـ لقد كانت مواجهة الأئمة (ع) لطواغيت عصرهم أمراً حتمياً، وهي مواجهة في مختلف الأصعدة، وجزء من هذا الصراع. وقد كانت أساليب الثورة والمواجهة في أشكالها المختلفة استراتيجية عامة في مواقف الأئمة (ع)، وتحدياً للسلطات الحاكمة[2].

2 ـ كانت التقية في تغطية العمل الثوري، واستتار الأهداف والعمل وأساليب التعامل، وكتمان أسرار النهضة والثورة، من أهمّ

(1) أُنظر: **بصائر الدرجات**، ص 133، محمد باقر المجلسي، **بحار الأنوار**، ج 25، ص 71، وج26، ص 50 و 52.

(2) أُنظر: السيد علي الخامنئي، **عناصر الثورة في حياة الأئمة (ع)**، المؤتمر العالمي للإمام الرضا (ع).

تلك الخطوط في مواقف الأئمة (ع)؛ إلى حدّ أنهم وصفوا التقية بأنها دينهم ودين آبائهم، وأنّ التقيّد والالتزامَ بها من علامات التديّن، وأنّ افشاء أسرار آل محمد (ص) وإذاعتها، يوجبان لعنة الله ورسوله والأئمة (ع) أنفسهم[1].

3 ـ الثبات والصمود أمام ضغوطات السلطات الحاكمة، وأمام توسّلها بالعنف والتعذيب والاضطهاد وبأنواع الجرائم التي مارستها الأنظمة والسلطات الحاكمة آنذاك. واستمرار المواجهة والتحدي في الظروف كافة. ومواصلة هذا النضال ضد القمع والقهر الذي اتبعته هذه الحكومات، ومن كان في ركابها، لإسكات المعارضة[2].

4 ـ وجود النظرة الواقعية، وحالات الانعطاف في حياة الأئمة (ع)، أمام الموانع والعراقيل التي لا يمكن رفعها، وذلك من دون مساومة أو تراجع عن الأُصول والمبادىء والأهداف في تلك المواجهة والتحدّي. وهذا يؤدّي إلى تقوية المواقف، وترسيخ الهمم، وشحذ الإيمان في النفوس. وهو ناتج عن حالات الإخلاص والإيمان[3].

5 ـ استخدام الإمكانات الموجودة كافة، وتوسيع نطاق المواجهة والتحدّي، واليقين بأنّ هذه الممارسات هي أفضل من العيش الدنيء ومن استمرار الحياة الذليلة، وعدّها من أولى التوجهات وأهمها، ومن التضحية والإيثار بمعناهما الأكمل[4].

---

(1) أنظر: محمد بن يعقوب الكليني، **أصول الكافي**، ج 2، ص 172، **ورسالة التقية** للإمام الخميني (قدس سره).

(2) ﴿فَٱسْتَقِمْ كَمَآ أُمِرْتَ وَمَن تَابَ مَعَكَ﴾، سورة هود: الآية 12.

(3) أنظر: مرتضى المطهري، **الوحي والنبوة**، ص 15.

(4) ﴿إِنَّمَا ٱلْمُؤْمِنُونَ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ بِٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ ثُمَّ لَمْ يَرْتَابُوا۟ وَجَٰهَدُوا۟ بِأَمْوَٰلِهِمْ وَأَنفُسِهِمْ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ ۚ أُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلصَّٰدِقُونَ ﴿١٥﴾﴾، سورة الحجرات: الآية 15.

6 ـ ينبغي أنّ يكون للأهداف والأُصول والمبادئ والقيم الدينية، في استمرار المواجهة ومراحلها، أصالةٌ وحاكمية؛ بحيث يكون أيّ عمل غير مشروع من الوجهة الدينية، ثابتاً وغير مشروع أيضاً في تلك المواجهة، لا يتغير عن أُصوله الثابتة.

7 ـ حفظ الأولويات، ورعاية أصل تقديم الأهم على المهم، من أهمّ الخطوط العامة في سياسة المواجهة والتحدي، وفي المواقف السياسية المعلنة للأئمة (ع)[1]. وتنبع سلسلة مراتب الأولويات من الشرع نفسه، وهي جزء من نظام التشريع الإسلامي. وعليه ينبغي عدم خلطها مع سياسة ماكيافيللي التي تقول: «إنّ الغاية تبرر الوسيلة».

8 ـ القيادة وولاية الإمام مقدّمة على الاختيارات الفردية والحقوق الاجتماعية كافة، بل حتى على الأحكام والمسؤوليات الشرعية. بمعنى أنها أحد أوامر الشرع، وجزء من النظام الحقوقي في الإسلام. ومن هنا: فإنه يمكن للإمام أنّ يحدّ من بعض الاختيارات لظروف معيّنة، ويوقف تنفيذ بعض الأوامر التي هي من الأحكام الثانوية والمرتبة الثانية في الشرع. وهذا الأصل يبيّن قطبية الإمام، ويُعَدُّ تفعيلاً لمركزه في التحديات والمواجهة كافة، وضماناً لتحقيق أهداف هذا التحدي[2].

9 ـ ترسيخ مبدإ التشاور واحترام الرأي الآخر ممن لهم دور ونصيب في تلك المواجهة. وليس معنى هذا أنّ الإمام يتبع رأيهم،

---

(1) تقديم الفقهاء أصل الأهم على المهم باعتباره قاعدة عقلية وقد أمضاها الشارع المقدس.

(2) «وإنه يعلم أن محلي منها محل القطب من الرحى»، **نهج البلاغة**، الخطبة 3. و«أولوا العزم من الرسل وعليهم دارت الرحا» **مجمع البحرين**، مادة (دار).

أو أنه لا رأي له، بل بمعنى تعميم الإمامة وإيفاء دور كلّ فرد في تلك القيادة[1].

10 ـ حفظ الارتباط الشعبي والوطني بتوسيع مواقع المقاومة وتعميقها في صفوف الأُمة. وإقناع الرأي العام، عن طريق نشر المعرفة، والشعور بالمسؤولية وتقوية الوازع الديني. وجعل المواجهة شعبية وغير منحصرة في اتجاه معين. وهذه كلها خطوط عامة في مواقف المواجهة وتحدي الأئمة (ع) وصمودهم في مقارعة السلطات الحاكمة. ومن دون تحقق الرضا الشعبي العام وطاعة الأُمة، فإنّ هذه المواجهة ستكون معزولة وتؤدي إلى الانزواء. وأما استمرارها بالقوة، وإجبار الناس وإكراههم، فهذه السياسة لا تظهر في طابع سيرة الأئمة (ع) أبداً، وليس لديهم مثل هذه الأساليب[2].

(1) أُنظر: **أُسس الحكومة في الإسلام**، ص 85 ـ 146، الفقه السياسي، ج 1، ص 232 و 451.

(2) كان علي (ع) إذا بعث والياً قال له: اقرأ كتابي عليهم، فإذا رضوا فكن والياً عليهم، إني لا أُحب أن أجبر أحداً بما يكرهه. **نهج السعادة**، ج 5، ص 359، **نهج البلاغة**، الرسالة 19، 179، الخطبة 27 و 111.

الفصل السادس
السلطة السياسية والتنمية

المبحث الأول
السلطة السياسية ودورها الأساس
في الفكر السياسي في الإسلام

لقد دعتنا العلاقة المباشرة والمعقدة في والتنمية والقدرة السياسية إلى دراسة هاتين المقولتين في علمي الاجتماع والسياسة في هذا الفصل، لنعرف نظرة الإسلام في هذا المجال.

وفي بداية البحث علينا أنّ نبحث عن شرعية القدرة السياسية، ويلزم أيضاً، للإجابة عن هذا السؤال، أنّ نحلل مفهوم السلطة التكوينية والتشريعية لخالق الوجود.

إنّ مصدر السلطة في الفكر الإسلامي هو الله، وإنّ السلطات كافة في أقطاب العالم، هي بيد الله تعالى، ولا توجد أيّ حركة وظاهرة في الكون وعالم الوجود إلاّ وتخضع لإرادة الله سبحانه. وإنّ

الاعتقاد التوحيدي هو: أنّه ليس هناك أيّ عامل مؤثر في عالم الوجود سوى الله. وقد جاء هذا الأصل في آيات عديدة في القرآن الكريم، ونشير هنا إلى نماذج من هذه الآيات:

قوله تعالى: ﴿أَنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾[1]، وقوله: ﴿بِيَدِهِۦ مَلَكُوتُ كُلِّ شَيْءٍ﴾[2].

تعريف القدرة:

القدرة هي مجموعة عوامل تؤدي إلى خضوع فرد أو جماعة، وطاعتهم لأوامر فرد أو جماعة أُخرى؛ وقد وضعت هذه الطاعة والخضوع في القرآن الكريم لله سبحانه وتعالى. وفي الفكر التوحيدي لهذه المجموعة اختصت الطاعة والخضوع، أيضاً لله تعالى. ولا يجوز لأيّ فرد استخدام أيّ أداة لإخضاع الآخرين، أو إجبارهم على الطاعة؛ بل إنّ إرادة خالق الكون واختياره هي أن يضع تلك العوامل في تصرّف بعض دون بعض آخر، فيمنحها للبعض ويسلبها عن بعض آخر، وليس لأيّ فرد استعمال هذه العوامل لفرض الطاعة وإجبار الآخرين، ﴿تُؤْتِي ٱلْمُلْكَ مَن تَشَآءُ وَتَنزِعُ ٱلْمُلْكَ مِمَّن تَشَآءُ﴾[3].

ولهذا المعنى في الفكر السياسي مفهومان:

1 ـ إنّ من يُؤتى المُلك أو يُنزع عنه المُلك ليس خارجاً عن سيطرة الله وقدرته المطلقة.

فالتحوّل وانتقال القدرة في العالم يخضعان لإرادة الله سبحانه،

---

(1) سورة البقرة: الآية 148.

(2) سورة المؤمنون: الآية 88.

(3) سورة آل عمران: الآية 26.

ويتم ذلك على أساس مجموعة من الضوابط والقوانين، فيسلب القدرة ممن يشاء، ويؤتيها من يشاء.

2 ـ من يريد أنّ يؤتيه الله الحكم، ينبغي أنّ تتوافر فيه بعض الخصائص والصفات، كما أنّ من بيدهم القدرة، ويريدون أنّ يحتفظوا بها ولا تسلب عنهم، عليهم أنّ يراعوا بعض الضوابط الخاصة، وهذه بعضها تكويني، وبعضها الآخر تشريعي. وقد وعد سبحانه من يريدون تطبيق العدالة أنّ يمنحهم الحكم والقيادة السياسية. أما الظالمون فقد توعدهم بأن يسلب عنهم تلك القدرة.

وإليك نماذج من الآيات في بيان ذلك:

1 ـ قال تعالى: ﴿وَعَدَ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ مِنكُمْ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِى ٱلْأَرْضِ كَمَا ٱسْتَخْلَفَ ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ ٱلَّذِى ٱرْتَضَىٰ لَهُمْ وَلَيُبَدِّلَنَّهُم مِّنۢ بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْنًا﴾[1].

إنّ أساس القدرة في النظرة التوحيدية هو الله سبحانه، وإنّ مشروعية القدرة هي من الله سبحانه. لكنّ الأمر المهم هنا هو أنّ أكبر أثر للقدرة في النظرة القرآنية هو الطاعة. والطاعة خاصة لله سبحانه، فإطاعة غيره شرك. وكما أنّ عالم الوجود يخضع بكافة ذراته لله سبحانه، فكذلك الإنسان، في حياته الاجتماعية والفردية، عليه أنّ يخضع لله سبحانه، وهو ملزم بتلك الطاعة؛ لأنّ إطاعة غير الله شرك. فالطاعة إذن هي أبرز الآثار الاجتماعية الناتجة عن القدرة في المجتمع.

2 ـ قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِى كُلِّ أُمَّةٍ رَّسُولًا أَنِ ٱعْبُدُوا۟ ٱللَّهَ وَٱجْتَنِبُوا۟ ٱلطَّٰغُوتَ﴾[2].

---

(1) سورة النور: الآية 55.

(2) سورة النحل: الآية 36.

والطاعة هي من أبرز صفات القدرة السياسية، وهي تسلب من الطاغوت.

3 - ﴿وَقَدْ أُمِرُوٓاْ أَن يَكْفُرُواْ بِهِۦ﴾[1].

قوله: ﴿أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلْأَمْرِ مِنكُمْ﴾[2] هو الحلقة بين الآيتين المتقدمتين، فإنّ إطاعة الرسول وأُولي الأمر هي طاعة الله، لأنّ ﴿مَّن يُطِعِ ٱلرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ ٱللَّهَ﴾[3]. والطاعة نوعان: إما طاعة الله والرسول، أو طاعة الطاغوت.

نفي القدرات غير الإلهية:

إن الأسباب في الاعتقاد التوحيدي تكون في محلّها، أما تحقق القدرة فمن الله سبحانه. وإذا كانت أدوات القدرة عظيمة في عصرنا الحاضر، حيث تمتلك البلدان النفطية قدرات عظيمة وهائلة من الثروة، فإنّه ليس بإمكانها إمساك قدراتها بنفسها والحفاظ عليها.

ولكن، إذا كانت أيّ قدرة هي من الله، فهل ارتكاب الظلم وأعماله أيضاً من الله؟ لقد خلق الله الكون وأحسن خلقه، وأبدع في تكوينه واختياره، وهذا مختصّ به سبحانه. فهذا الاختيار هو من الله، وقد أدّى حسن الاختيار إلى خلق الكون أحسن خلق، فأبدع في صنعه. وهو نظام قائم على الحكمة، إذ كلّ شيء فيه قائم على أساس الحكمة. والكائنات فيه تختلف في رتبها وأهميتها، ولا يراد منها إلا حسب ما يتناسب معها. فهي، وإنّ كانت غير متساوية، لكنها عندما تُعرض أمام التكليف يرتفع عدم التساوي عنها. فالمهم

(1) سورة النساء: الآية 60.

(2) سورة النساء: الآية 59.

(3) سورة النساء: الآية 80.

هو كم لكل إنسان من الوظائف إزاء ما يربحه ويحصل عليه.

وقد اختلط الأمر على الحكام السياسيين عندما تعرضوا لهذا النوع من التفكير؛ فإعطاء القدرة يتم من قبل الله تعالى. لكنّ هذا الإعطاء ينبغي أنّ يخضع للشروط والضوابط المعينة؛ واستلام القدرة ينبغي أنّ يكون بطلب من الأُمة. فإنّ بعض الإرادة الإلهية يرتبط بإرادة الأُمة. ولذلك على الأُمة أنّ تطالب في أنّ تكون القدرة في يد رسول الله وأُولي الأمر وسائر الأفراد ممن ترتضيهم. وإنّ انتزاع القدرة أيضاً ينبغي أنّ يكون بمطالبة الأُمة لكي يسلب الله سبحانه هذه القدرة عنهم، ويمنحها إلى الصالحين من عباده.

وعلى هذا فإنّ قوله سبحانه: ﴿لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا۟ مَا بِأَنفُسِهِمْ﴾[1] فيه إشارة إلى المعنى المتقدم، فإنّ بعض هذه الشروط التي تمنح أو تسلب هي قدرة تشريعية، وبعضها تكوينية. أما الشروط التكوينية فهي بيد الله سبحانه. قال سبحانه وتعالى: ﴿وَسَخَّرَ لَكُم مَّا فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِى ٱلْأَرْضِ﴾[2]، طبعاً إنّ أردتم ذلك. فالمهم أنّ يبدأ الإنسان من نفسه ويريد التغيير ويسعى لذلك، حتى يضاعف الله له فعله. وقد وعد القرآن الكريم أنّ يضاعف الله عمل المؤمنين، كما يضاعف البذور في الزرع، بينما يجعل عمل الكافر عقيماً. كما عرض في القرآن الكريم مفاهيم مثل: الشيطان، والطاغوت، والاستكبار على أنّها ضد الله سبحانه، وأنّ أئمة الكفر والجور والظلم والاستكبار هي قدرات غير إلهية وغير مشروعة.

---

(1) سورة الرعد: الآية 11.

(2) سورة الجاثية: الآية 13.

العوامل والعناصر المادية والمعنوية للقدرة:

تُعَدُّ العوامل والعناصر المادية للقدرة في عصرنا الراهن مهمة للغاية، مثل الحدود الجغرافية بين البلدان؛ فكلما اتسع البلد، اتّسعت قدرته. ويكون ذلك في عدد نفوس بلد ما، أو العلم، أو التكنولوجيا. والتقنية الحديثة أيضاً كلها تعدّ من العناصر المعنوية، وكذلك الإيمان والأيديولوجيّة هما من أقوى منابع القدرة ومصادرها، وقد صرح القرآن الكريم بذلك:

1 ـ منابع القدرة: ﴿وَٱعْتَصِمُواْ بِحَبْلِ ٱللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُواْ﴾[1].

2 ـ الإمامة بوصفها مركزاً للقدرة: ﴿وَجَعَلْنَـٰهُمْ أَئِمَّةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا﴾[2].

3 ـ الإيمان والعمل بوصفهما عاملين في القدرة: ﴿وَعَدَ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّـٰلِحَـٰتِ﴾[3].

4 ـ الجسم والعلم بوصفهما عنصرين في القدرة: ﴿وَزَادَهُۥ بَسْطَةً فِى ٱلْعِلْمِ وَٱلْجِسْمِ﴾[4].

5 ـ الإيمان والعلم بوصفهما عنصرين في القيم والمبادئ المعنوية ﴿يَرْفَعِ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ مِنكُمْ وَٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلْعِلْمَ دَرَجَـٰتٍ﴾[5].

ظهور القدرة وبداياتها:

مُنحت القدرة في النظرة التوحيدية، أساساً، إلى الأُمة. والناس

---

(1) سورة آل عمران: الآية 103.

(2) سورة الأنبياء: الآية 73.

(3) سورة الفتح: الآية 29.

(4) سورة البقرة: الآية 247.

(5) سورة المجادلة: الآية 11.

هم الذين يديرون أنفسهم بأنفسهم ويدبرون أُمور معاشهم. قال تعالى: ﴿كَانَ ٱلنَّاسُ أُمَّةً وَٰحِدَةً فَبَعَثَ ٱللَّهُ ٱلنَّبِيِّـۧنَ﴾[1]. وقد كان الناس في ابتداء أمرهم مجموعة واحدة، ولم يكن فيهم من يسمع أو يطيع، ولا آمر ولا مأمور؛ فبعث الله منهم أنبياء ومرسلين، وتغيرت هذه المجاميع والتشكلات وانشقوا إلى قسمين وفئتين.

كان الناس أُمة واحدة قبل استثمار أو استعمار بعضهم البعضَ الآخر. ثم وقع الاختلاف بينهم، فبعث الله سبحانه الأنبياء والرسل لحل هذه النزاعات. بعث الله لهم الأنبياء والرسل بعد أنّ حصل التعدي على الآخرين، واتسعت دائرة الاختلاف والخلافات والنزاعات. وهذا هو التصور حول الدين. فقد تعدّدت التصورات والقراءات حول تفسير هذا الموضوع، وازدادت حدة الخلافات، وظهر التحريف في الأديان. وكانت مهمة النبي الذي يتلو من سبقه تهتم برفع الشبهات، ولذلك فإنّ النبي محمداً (ص) هو خاتم النبيين، لأنّ القرآن الكريم ليس فيه تحريف. وكذلك الإسلام يستحيل فيه التحريف، ولهذا السبب لا يأتي دين آخر بعد الإسلام، وهو خاتم الأديان.

المبحث الثاني
أرضية تشكيل القدرة السياسية وعواملها

تنشأ القدرة السياسية في الفكر السياسي الإسلامي من حالات الاستبداد والظلم، والتعدي على حقوق الفرد والمجتمع، والاستكبار، والاستثمار، والاستضعاف، والاستعلاء، والتوسل

---

(1) سورة البقرة: الآية 213.

بالعنف والتهديد والتخويف، وعوامل كثيرة أُخرى من هذا النوع. وهذه الأُمور مرفوضة في الإسلام. لقد أوجد الإسلام عوامل وتمهيدات إيجابية وتحضيرات مؤثرة بدلا من هذه الأُمور السلبية المذكورة للقدرة، لتصحيح مسارها واتخاذها مبدأ العدالة في التطبيق. وبعض هذه العوامل كانت مؤثرة وداعمة لترسيخ دعائم الاقتدار الذاتي للدولة، وبعضها الآخر ساهم في تقوية أواصر الدولة وارتباطها بالأُمة، وكان لها دور هام في انعاش حياة الأُمة. وقد ساعد أخيراً في دعم اقتدار الدولة، وإيجاد الثبات السياسي والاستقرار. ونشير هنا إلى بعض تلك العوامل.

1 ـ العقلانية:

قال تعالى: ﴿وَقَالُواْ لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِيٓ أَصْحَٰبِ ٱلسَّعِيرِ ﴿١٠﴾﴾[1]. وقال أيضاً: ﴿لَهُمْ قُلُوبٌ لَّا يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لَّا يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ ءَاذَانٌ لَّا يَسْمَعُونَ بِهَآ أُوْلَٰٓئِكَ كَٱلْأَنْعَٰمِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ﴾[2]. لقد انتقد القرآن الكريم أُولئك الذين يتخذون التقليد في سلوكهم وأفكارهم، فقال: ﴿لَهُمْ ذَرَأْنَا قُلُوبٌ لَّا يَفْقَهُونَ بِهَا﴾. فالقلب هو وسيلة المعرفة، باعتبار أنّ القضايا كافة لا تدرك بالعقل، بل إنّ بعضها يدرك بالشعور والإحساس والوجدان؛ (فالقلب) هنا بمعنى العقل، وهو مصطلح عام يشمل الإحساس والوجدان؛ أيضاً .﴿...وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لَّا يُبْصِرُونَ بِهَا﴾ هذا الإدراك يكون بواسطة القلب أحياناً، وبواسطة السمع أحياناً، وبواسطة البصر أحياناً أُخرى. ويكون القلب والإحساس مرافقين لهذه المراحل كافة.

فالبعض لهم قلوب ولكنّ لا يفقهون بها. والبعض لهم أبصار

---

(1) سورة الملك: الآية 10.

(2) سورة الأعراف: الآية 179.

ولكنّ لا يبصرون بها. والبعض الثالث لهم أسماع ولكنّ لا يفهمون بها، فهم لا يستعملونها لكي يفهموا بها. ويستفاد من هذه الآية أنّ الإسلام يرى أنّ الوصول إلى الحقيقة في النظريات السياسية ينبغي أنّ يكون باستخدام القلب والعقل والإحساس التي هي أسمى وأغلى من البصر والسمع، والاستعانة بها في الطريق الصحيح. فالفكر الذي يفقد العقلانية غير مقبول.

2 ـ المساواة والعدل بين الرعية:

قال تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱتَّقُواْ رَبَّكُمُ ٱلَّذِى خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَٰحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَآءً﴾[1]. وقال تعالى: ﴿إِنَّمَا ٱلْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ﴾[2]. وقال أيضاً: ﴿وَٱلْمُؤْمِنُونَ وَٱلْمُؤْمِنَٰتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَآءُ بَعْضٍ﴾[3].

والسؤال هو: لماذا يُعَدُّ الإنسان مسؤولاً؟ ينبغي القول، من خلال النظر في الآية الأُولى، بما أنّ الإنسان مخلوق من قبل الله تعالى، فهو مسؤول مخلوق، لأنّ القرآن أكد على هذا بقوله ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱتَّقُواْ رَبَّكُمُ ٱلَّذِى خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَٰحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَآءً﴾. وقد بيّن سبحانه وظائف الإنسان ومسؤولياته، وبيّن علل هذه المسؤوليات، وأشار فيها أيضاً إلى أنّ البشر سواسية ومتساوون، ولا فرق بينهم في الخلق والوجود، فهم جميعاً خلقوا من نفس واحدة. وهذا الأصل، يعدّ مبنى في الفكر السياسي الإسلامي.

فقد رأى الإسلام أنّ سبب أكثر الأفكار المنحرفة والمضلة هو حالات التمييز العنصري أو الطائفي أو القومي أو الجنسي

---

(1) سورة النساء: الآية 1.

(2) سورة الحجرات: الآية 10.

(3) سورة التوبة: الآية 7.

والغريزي، وأنّ أكبر العلل في وقوع تلك المظالم والاستبداد هو التمييز العنصري أو الجنسي والغريزي. فالإسلام يرى أنّه لا ميزة لإنسان على آخر بوصفه إنساناً. وهذه القضية بحاجة إلى الدراسة والتأمل والتدقيق.

وقد مرت قرونٌ عديدة على الغرب وهو يعاني من حالات التمييز والاختلاف والفوارق بين الرجل والمرأة في هذا العالم، ويرى أن المرأة ليست من جنس الإنسان، بل هي من جنس الشيطان.

أما الإسلام فإنه يمنع حرمان المرأة من حقوقها وتملّكها، ولا يوجد عصر من عصور الإسلام كانت المرأة فيه محرومة من حقوقها وملكيتها. فللرجل حقوق ترتبط بإنسانيته كإنسان، وللمرأة مثلُ ذلك، ولا فرق هنا بين الرجل والمرأة. وهناك حقوق جنسية وغريزية تتعلق بالرجل أو بالمرأة، وهما مشتركان في (98%) من تلك الحقوق. فمن أين تنشأ هذه الحقوق المختصة بالرجل أو المرأة؟

لقد ذكروا أنّها تنشأ من قبل المسؤوليات التي تتطلب القدرة اللازمة. فكل مسؤولية بحاجة إلى القدرة، وكل قدرة بحاجة إلى الإمكانات، فمن توافرت فيه هذه الإمكانات، وتلك القدرة، فهو يمتلك تلك المسؤولية، وله الحقوق الناتجة عن تلك المسؤولية. فلو نظرنا إلى رجلين بوصفهما إنسانين، لرأينا أنّ لأحدهما حقوقاً ومزايا أكثر من الآخر؛ لأنّه يمتلك مسؤولية، وقدرة، وإمكانات أكثر من الآخر. أما لو نظرنا إلى المرأة والرجل وقارنّا بينهما، فإننا نرى أنّ الفرق بينهما في (2%) من تلك المسؤوليات. ففي (2%) تتطلب القدرة الكافية واللازمة للرجال و (2%) للنساء. وعندما يتزوج الرجل المرأة، ويكوّنان ذريةً وأولاداً، فإنّ للأُم هنا علاقة خاصة بأولادها، وتلك العلاقة تكون أقل من قِبل الأب تجاه أولاده. فالأُم تظهر

عطفاً وحناناً لأولادها أكثر من الأب، ولذا منحها الإسلام حظّاً أوفر من الرجل في حضانتها لولدها، لكنه لم يمنع الأب أيضاً من هذا الحق. فالحكم الإسلامي هو أنّ الولد يسلّم لأُمه إنّ أراد الزوجان الطلاق، لأنّ الابن ينمو ويتربّى في أحضان أُمه أفضل منه في أحضان أبيه. وكذلك في تصدي الرجل للرُّتب والمناقب العسكرية، إذ ميزه دون المرأة باعتبار حالة الغلظة التي يمتلكها الرجل دون المرأة.

وتتضح هذه المسؤوليات والمواقف السياسية في النظرة الإسلامية لتلك الأبحاث المرتبطة بالمقدمات، ولسائر أبحاث مباني الأفكار والتوجهات السياسية في الإسلام. والمراد بالمسؤوليات هو قبول المسؤوليات أو المواقف السياسية. فقبول المسؤولية والمواقف العامة تجاه الأحداث السياسية في النظرة الإسلامية هو أمر إلزامي وواجب وفريضة من الفرائض. ولا يجوز للإنسان المسلم أنّ لا يظهر موقفاً أو تحركاً أمام الأحداث السياسية.

فالمسؤولية أمر عام، وهي تشمل كافة الطبقات وأطياف المجتمع الإسلامي وانتماءاتهم. والقرآن الكريم لا يفصل الأنبياء عن مسؤولياتهم مع امتلاكهم القدرة، وهو يؤكد بصراحة أنّ في محاسبة الإنسان مراحل عديدة: إحداها مرحلة تصدّي الإنسان للمسؤولية. أما بعد هذا العالم، أيّ في عالم الآخرة، فإنّ هناك مراحل أُخرى يقف فيها هذا الإنسان ليحاسب على أفعاله، ويكون مسؤولا عن تصرفاته. وقد اشتهر في الحديث الشريف قوله (ص) : «كلكم راع وكلكم مسؤول عن رعيته».

فالكل مسؤول في النظام الإسلامي، والمسؤولية عامة للجميع. وقبول المسؤولية يؤسس للمواقف ويحدثها. فكل من له مسؤولية معيّنة له موقف وأهمية معيّنة في هذا النظام. والبحث هنا ينبغي أنّ

يكون تحديد هذا الموقع وكيفية تلك المسؤولية. فهل هذا الموقع ناتج عن اللين والانعطاف؟ أو المساومة والتراجع عن القيم والمبادئ؟ أو أنّه موقف قاطع لا تراجع فيه ولا لين، بل هو موقف صلب؟

ويظهر في نهج البلاغة كيف عالج الإمام علي (ع) أعقد القضايا السياسية المرتبطة بالمواقف التي يتحذها الإنسان أمام الأحداث. ففي بعض المجتمعات يجب أنّ تكون مواقف الإنسان صلبة، وفي مجتمعات أُخرى من الأفضل أنّ يستخدم فيها سياسة اللين والانعطاف بنحو جزئي. ولكنّ ليس في مواقف الإمام (ع) مكان للمساومة أو التراجع عن المبادئ والأُصول المرسومة، فمواقفه (ع) صلبة وصارمة في التعامل مع الأحداث.

وقد كان موقف الإمام علي (ع) مع القاسطين، صارماً وجاداً، فلم يساوم أو يتراجع أو ينعطف، أما مع الخوارج، فقد أبدى (ع) انعطافاً في أُسلوبه معهم؛ فبعد أنّ قضى على آخر تحرك لهم أطلق سراحهم ليكونوا أحراراً. وحصل انعطاف آخر منه (ع) في مواقف وأحداث أُخرى في صفين، كان له (ع) موقف صارم وصلب مع معاوية وجيشه، لكنّ عندما وقعت الفتنة في صفوف جيشه (ع)، وانشقّ معسكره إلى جبهات عديدة، ارتضى الإمام بالتحكيم، وأبدى انعطافاً كبيراً في مواجهة الأعداء. ومن جهة أُخرى، فإنّ المواقف السياسية التي تتجلى في أقوال الإمام علي (ع) وأفعاله المذكورة في نهج البلاغة، لم تكن مختصة في حدود مسؤوليته فحسب، بل كانت قد صدرت منه على علم ومعرفة تامة.

وقد أوصى الإسلام بأن تكون الأساليب والتصرفات مدروسة وعن علم ومعرفة. فالمواقف التي تبنى على الشائعات والتقليد، أو تعبّر عن الهوى والرغبات النفسانية والتوجّهات اللامعقولة

واللامنطقية، أو تصدر عن حب الآخرين أو بغضهم، ليست مواقف أُصولية، إذ ينبغي أنّ لا تكون هناك اجتهادات وقتية محدودة، بل اجتهادات نشطة ومنفتحة ومدروسة. فبعض المواقف تفيد المصلحة العامة، وأُخرى يضرّ بها ضرراً فادحاً. وقد يكون الموقف نافعاً لشخصٍ ومضراً لشخصٍ آخر. ولو كانت هذه المواقف قضايا جزئية، أو كانت تجاه قضايا وأُصول تتعرض إلى انحسار، يمكن عندها اتخاذ سياسة الانعطاف والمرونة.

ونعني بالانعطاف والمرونة التنازل عن الفروع والتضحية بها من أجل الحفاظ على الأُصول. فلم ينة النبي (ص) عن شرب الخمر في الأيام الأُولى من عصر الرسالة، وليس معنى هذا مساومة أو مداهنة في ارتكاب المحرمات، لكنّه حارب ظاهرة شرب الخمر بشدة في السنة الثامنة للهجرة، ونزلت الآيات المصرّحة بحرمتها. وقد استخدم (ص) حالة المرونة والانعطاف في الإعراب عن موقفه في موردين:

1 ـ إذا كانت الأُصول معرّضة للخطر.

2 ـ إذا ارتبطت بالفروع، واستدعت الحاجة إلى نوع من التصنيف.

وهذا يختلف كثيراً عما ذهب إليه ميكيافيللي الذي يقول: إنّ الغاية تبرر الوسيلة، إذ إنّه يدعو إلى استخدام كافة الوسائل والسبل، وتوظيف الإمكانات كافة للوصول إلى الهدف. إنّ اللين والانعطاف في الإسلام ينبغي أنّ يكون لهما ضابطة معينة، وعلى الفقيه أنّ يشخّص متى ينبغي إبداء المرونة والانعطاف، وفي أيّ مورد؛ وهذا لا يكون إلا إذا تعرضت الأصول والمبادىء للخطر، واستدعى الأمر ذلك.

ونستنتج في نهاية هذا البحث: أنّه إذا كان نائب الإمام ـ كما

في عصرنا الحاضر، وهو الفقيه الجامع للشرائط ـ على رأس الحكومة، فإنّ اعتقاد الأُمة في متابعة آراء القائد سيوجب حالةً أكثر تطوراً وازدهاراً في القدرة السياسية. ويكون الاعتماد هنا على عنصر الأيديولوجيّة، الذي يُعزى إليه وجود هذا الانسجام والعُلقة بين الإمام المعصوم، أو ولي الفقيه، مع الأُمة، وهو يحدث حالة أكثر تطوراً ونمواً وازدهاراً.

وتتقدم الجماعة في القضايا الإسلامية، وحتى العبادية، أكثر مما يتقدم الفرد، ويجب على الدولة أنّ توفّر الإمكانات التعليمية للجماعة قبل الفرد. فالإسلام يتحرك في المجالات والأصعدة كافة تحت لواء الجماعة دون الفرد، ولكنّ ليس بمعنى أصالة الجماعة، بأن يصير الفرد ضحية للجماعة؛ بل يجب رعاية حق الفرد وحق الجماعة، والحفاظ على كلّ منهما. غاية الأمر أنّه لو وقع التعارض بينهما ينبغي تقديم حقوق الجماعة على حقوق الفرد ﴿إِنَّمَا ٱلْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ﴾[1]، كما صرح به القرآن الكريم.

فالمجتمع الإسلامي، هو مجتمع موحد ومنسجم، كارتباط الخلايا بالجسم، حيث لكل خلية وظيفة معينة منوطة بها تساعد على تغذية الجسم ونموّه، ولهذه الخلايا تفسّخ وموت أيضاً؛ فتمتع الخلية بالحياة إنما هو ليبقى الجسم نابضاً بها. ولا تراعى هنا مصلحة الخلية، فعندما يشرّح الطبيب بسكّينه خلية من تلك الخلايا في الجسم، فإنه يراعي مصلحة الجسم، وليس مصلحة ذلك الجزء، أو تلك الخلية المعينة. ففي النظرة الإسلامية يراعى الفرد والجماعة، باعتبار أنّ الفرد يتحرك ضمن الجماعة، كما إذا سافر شخص بالطائرة أو القطار، فالإنسان في داخل كلّ منهما له حركتان:

---

(1) سورة الحجرات: الآية 10.

1 ـ حركة التكامل الفردي.

2 ـ حركة التكامل الجماعي.

3 ـ احترام الرأي العام:

قال تعالى: ﴿لَّقَدْ رَضِيَ ٱللَّهُ عَنِ ٱلْمُؤْمِنِينَ إِذْ يُبَايِعُونَكَ تَحْتَ ٱلشَّجَرَةِ﴾[1]. إنّ الإسلام يحترم الأفكار والآراء، ولكنّ ينبغي معرفة أنّه ليس كلّ رأي يمكن جعله ميزاناً في العمل، بل الرأي الذي يستند على أُصول حقيقية وواقعية؛ ففي بيعة الرضوان، بايع المسلمون النبي (ص) بدماءهم للتضحية بأنفسهم وأموالهم طواعية. قال تعالى: ﴿لَآ إِكْرَاهَ فِي ٱلدِّينِ﴾[2]. ولذلك ليس هناك إكراه أو إجبار في اتباع الحق، وقبول الآراء الصائبة.

4 ـ الشورى:

قال تعالى: ﴿وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ﴾[3].

كان الصينيون أولَ من نادى بمبدإ الشورى، ولكنّ هذا المبدأ عندهم يختلف عن مبدإ الشورى في الإسلام، وكذلك الشورى في النظام الشيوعي هي أمر متداول وشائع عبر الإدارة، أيّ الإدارة الجماعية بدل الإدارة الفردية. وقد تم ضخّ هذا الفكر ـ الإدارة الجماعية بدل الإدارة الفردية ـ في مجتمعنا الإسلامي، مع أنّ مبدأ الشورى في الإسلام يتعلق بقوة الفكر والاستعداد، ويعني أنّ تكون الإدارة في محلها؛ فبدلاً من أنّ تتعامل مع واحد، تتعامل مع عشرة آراء، ويكون القرار النهائي بيد المدير والمنفّذ. قال تعالى:

---

(1) سورة الفتح: الآية 18.

(2) سورة البقرة: الآية 256.

(3) سورة الشورى: الآية 38.

﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي ٱلْأَمْرِ﴾[1].

إنّ مبدأ الشورى بهذا المعنى هو أمر مهم للغاية؛ فهو العمود الفقري والمقوم للمجتمع السياسي الإسلامي. وقد أكد الإسلام على الشورى في الأسرة أيضاً؛ فعندما يقرر الرجل والمرأة الطلاق والانفصال عن بعضهما، عليهما معاً التشاور في هذا الأمر، واتخاذ القرار النهائي عن رضا ورغبة. قال تعالى: ﴿فَإِنْ أَرَادَا فِصَالًا عَن تَرَاضٍ مِّنْهُمَا وَتَشَاوُرٍ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا﴾[2].

5 ـ الإشراف والرقابة العامة:

قال تعالى: ﴿وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى ٱلْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ﴾[3].

تعني الآية أنّ الإنسان مسؤول عن أعماله، وعن تصرفات الآخرين أيضاً. فالهدف من الرقابة ومن الإشراف العام يعود لارتباط مصير الناس بعضهم ببعض. وبعبارة أُخرى: تعني هذه المسؤولية العمل بقاعدة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. فالمعروف هو أعمال صالحة ينبغي فعلها، والمنكر أعمال سيئة ينبغي تركها. أما الخير فهو عمل فيه منفعة وفائدة دنيوية أو أُخروية. فقد ورد في الآية (مصطلح الخير) في ابتدائها، وهو معنى عام، وقد اشتق المعروف والمنكر من هذه الكلمات. قال تعالى: ﴿ٱلْآمِرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ وَٱلنَّاهُونَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ وَٱلْحَافِظُونَ لِحُدُودِ ٱللَّهِ وَبَشِّرِ ٱلْمُؤْمِنِينَ ﴿١١٢﴾﴾[4].

---

(1) سورة آل عمران: الآية 159.

(2) سورة البقرة: الآية 233.

(3) سورة آل عمران: الآية 104.

(4) سورة التوبة: الآية 112.

6 ـ العدالة والقسط:

قال الله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ﴾[1].

تُعَدُّ العدالة، في حقول الفكر السياسي الإسلامي كافة، هي المبنى والأساس في الأُصول والمبادئ والقيم الإنسانية والإسلامية. وقد أشارت آيات كثيرة إلى أنّ الهدف من بعثة الأنبياء والرسل، هو الهداية، وإقامة القسط والعدل. قال تعالى: ﴿وَإِنْ حَكَمْتَ فَاحْكُم بَيْنَهُم بِالْقِسْطِ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ ﴿٤٢﴾﴾[2]. وتوضح الآية أنّ أساس الحكومة والحكم، هو إيجاد القسط والعدل في المجتمع. فإذا كانت للأعداء ممارسات عدائية وإجرام وظلم بحقكم، فذلك لا يمنحكم الحق في استخدام أساليبهم نفسها والتعامل معهم بهذا المنطق الإجرامي، فالغاية لا تبرّر الوسيلة.

7 ـ نفي الظلم والتعدي على الغير:

قال الله تعالى: ﴿لَا تَظْلِمُونَ وَلَا تُظْلَمُونَ ﴿٢٧٩﴾﴾[3].

أولى الإسلام أهمية كبيرة وخاصة بالعدالة، ونهى المسلمين عن الظلم وقال: ﴿لَا تَظْلِمُونَ وَلَا تُظْلَمُونَ ﴿٢٧٩﴾﴾. فالله يحاسب الظالم والمظلوم في يوم القيامة، وهما مسؤولان عن أعمالهما وتصرفاتهما في الحياة الدنيا، وعما فعلوه من خير أو شر. قال سبحانه وتعالى: ﴿فَسَوْفَ تَعْلَمُونَ مَن تَكُونُ لَهُ عَاقِبَةُ الدَّارِ إِنَّهُ لَا يُفْلِحُ الظَّالِمُونَ ﴿١٣٥﴾﴾[4] وقال أيضاً: ﴿فَمَنِ اعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَىٰ

---

(1) سورة النساء: الآية 135.

(2) سورة المائدة: الآية 42.

(3) سورة البقرة: الآية 279.

(4) سورة الانعام: الآية 135.

عَلَيۡكُمۡۚ﴾[1]. إنّ الوظيفة الشرعية والمسؤولية تحتم على المسلمين أنّ يقفوا بوجه الظلم والتعدي ومواجهته، والدفاع عن أنفسهم ومعاقبة المعتدين. فمن المبادئ الإسلامية والأُصول الثابتة في الفكر السياسي الإسلامي، مواجهة التحدي المستمر ضد الظلم والظالمين والسياسات المستبدة.

ولقد ذمّ القرآن الكريم وبشدّة الخانعين والراضين بالحكومات الجائرة، وأمرهم بقتالها، وبمواجهة الظالمين؛ قال تعالى: ﴿وَقَٰتِلُواْ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ ٱلَّذِينَ يُقَٰتِلُونَكُمۡ وَلَا تَعۡتَدُوٓاْۚ﴾[2].

8 ـ الاستعداد للدفاع والمواجهة:

قال سبحانه وتعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ خُذُواْ حِذۡرَكُمۡ فَٱنفِرُواْ ثُبَاتٍ أَوِ ٱنفِرُواْ جَمِيعٗا ٧١﴾[3].

لقد دعا القرآن الكريم المجتمعات السياسية الإسلامية إلى التهيّؤ والاستعداد والحذر الشديد، للمحافظة عليها وصيانتها عن الانحراف، وقلع جذور الفساد والعداء. وليس معنى هذا إعلان الحرب أو الإساءة للآخرين، بل معناه: الدفاع. قال سبحانه: ﴿خُذُواْ حِذۡرَكُمۡ﴾ ودعا إلى ضرورة التهيّؤ والاستعداد بالعدة والعدد، حتى إذا شنّ الأعداء هجوماً على المسلمين، فعليهم جميعاً التصدي له ومواجهته ﴿فَٱنفِرُواْ ثُبَاتٍ أَوِ ٱنفِرُواْ جَمِيعٗا ٧١﴾. ثمّ قال سبحانه وتعالى: ﴿أُذِنَ لِلَّذِينَ يُقَٰتَلُونَ بِأَنَّهُمۡ ظُلِمُواْۚ وَإِنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ نَصۡرِهِمۡ لَقَدِيرٌ ٣٩﴾[4]. فالمجتمع الذي يُصاب بالغفلة، يكون في غفلة أيضاً

---

(1) سورة البقرة: الآية 194.

(2) سورة البقرة: الآية 190.

(3) سورة النساء: الآية 71.

(4) سورة الحج: الآية 39.

عن تحركات الأعداء ولا يعدّ العدّة للمواجهة.

قال سبحانه وتعالى: ﴿إِنَّمَا ٱلسَّبِيلُ عَلَى ٱلَّذِينَ يَظۡلِمُونَ ٱلنَّاسَ وَيَبۡغُونَ فِي ٱلۡأَرۡضِ بِغَيۡرِ ٱلۡحَقِّۚ﴾[1].

المبحث الثالث

أهمية التنمية السياسية

في الفكر السياسي الإسلامي

يمتلك أيّ مجتمع من المجتمعات شواخص واتجاهات ثقافية خاصة به، وهي مؤشرات على ميزان الحياة الاجتماعية وكيفية تحرك المجتمع ونشاطه. وهناك شاخص هام وأساس بين كافة الشواخص والاتجاهات الثقافية المتنوعة في المجتمع، تستمد الشواخص والاتجاهات الأُخرى وتستلهم منه، أو تتبعه في الاتجاه.

ومن أبرز تلك المؤشرات والاتجاهات الثقافية في المجتمع المتحرك والنشط، الأفكار والآراء النابعة من صميم الإيمان والتفكير السياسي لذلك المجتمع؛ لأنّ هذه هي المحاور الأصيلة في فكر المجتمع وأُطروحاته التي تحدد هويته وماهيته، ودور نظام المؤسسات في ذلك المجتمع، وتترتب عليها الشواخص الثقافية ترتباً منطقياً، فتكون هي الأصل والشواخص الأُخرى فروعاً.

وقد ذكرنا أنّ المؤشر الأصلي في هوية الإنسان هو فكره وعقيدته، ونوع الحياة كمّاً وكيفاً، والنظام الأساس في كيفية تعايشه، فإنها تصنع عنده عقيدة الفكر والإيمان، لأنّ مسير الحركة الاجتماعية يوجب ظهور الأفكار والآراء والأُطروحات والعقائد في المجتمع.

---

(1) سورة الشورى: الآية 42.

المؤشرات الأساسية والثقافية في المجتمع الثوري والإسلامي في إيران:

يمكن على هذا الأساس معرفة المؤشرات والثوابت الثقافية الأساسية في المجتمع الإسلامي الإيراني الثوري، وهي تحكيم الفكر والمثل والقيم والمبادئ الإسلامية، وترسيخها في المجتمع الإيراني الحالي، بمعنى أنّ هذه الشواخص والثوابت والقضايا الثقافية الجارية في هذا البلد، هي نتاج الفكر الإسلامي، أو أنها نابعة من صميم الإيمان.

إنّ حركة استبدال الشواخص والثوابت القيمية في الإسلام، بدلا عن المعايير والموازين اللامبدئية والمخالفة للمبادئ والقيم، والفارغة عن المحتوى في النظام الملكي المستبد، إنما تقوم على أساس نشاط المجتمع والتحول والانفتاح، وعلى عمق التفكير والاعتقاد الإسلامي، والآثار الثقافية الناتجة عنه في المجتمع الإسلامي الإيراني الثوري.

وإنّ سرعة هذا التحول والتغيير في استبدال هذه القيم والمبادئ في المجتمع الإيراني المسلم بدلا عن تلك المبادئ الفارغة من المحتوى، قد بلغت أقصاها في بعض الموارد حتى خرجت عن إطار التحليل والدراسة.

وعلى هذا، فإنّ معرفة الثوابت والشواخص حتى خرجت الثقافية الأصلية في إيران في هذا النموّ والازدهار حالياً، تفرض علينا أولا تحليل عمق الأفكار، والقيم والمبادئ والمعتقدات الإسلامية التي يحملها الشعب الإيراني، ليعلم بعد ذلك في أيّ أصل تبلورت وتجلت تلك الأفكار.

وصحيح أنّ الدستور الأساس للجمهورية الإسلامية الإيرانية

عبارة عن مجموعة شواخص وثوابت ثقافية، اقتصادية، وسياسية للشعب الإيراني، وقد وضُع لتحقيق طموحات هذا الشعب، ولتعطي الثورة الإسلامية الإيرانية ثمارها، ولتسميتها في الواقع، بأنها حاصل دماء شهداء الثورة الإسلامية؛ وقد وعُدّ الأصل الرابع من الدستور ضمن هذه المجموعة القيّمة والمباركة، وهي من أهم الأُصول في الفكر وأهداف الثورة، وأبرز مظاهر مبادئ الشعب الإيراني الثوري المسلم.

عوامل التنمية:

بناءً على المبدأ الرابع في دستور الجمهورية الإسلامية في إيران وهو: أنّ الثورة الإسلامية إنما تحقّق إنجازات وتقطف ثمارها في ما إذا شمل هذا المبدأ بكافة إطلاقاته وعموماته كافة القوانين والقرارات الحاكمة على البلد، وإنّ اليوم العظيم يكون عندما تنطبق كافة القوانين والقرارات الحاكمة في العلاقات الاجتماعية والتنمية الثقافية والإجتماعية والاقتصادية على الموازين الإسلامية وشريعة الوحي الإلهي.

وعليه: ينبغي البحث عن عوامل التنمية من خلال حاكمية الموازين والقرارات الإسلامية. وهذا العامل في النظرة الأُولى، عامل سيطرة، وتحكيم، وصيانة له، من الرجوع والعودة إلى الوراء. ولهذا السبب، فمن العجيب أننا في هذا التحليل والدراسة، نَعُدُّ عامل السيطرة والتحكم (بحسب الظاهر) أنه العنوان الأساس للتنمية في المجتمع الثوري والإسلامي في إيران. وقلنا إنّ هذا الاستنتاج يمكن أنّ يحصل في نظرة هامشية وسطحية كنظرة بدائية، أما لو دققنا فيه النظر، وقمنا بعملية تحليل ودراسة شمولية واسعة، فإنّ النتائج الحاصلة تكون بعكس تلك النظرة السطحية البدائية الأُولى. ولكي لا

نستعجل في استخلاص النتائج، سنعود إلى دراسة هذه الثوابت والعوامل الثقافية والاقتصادية والسياسية في البلد، ونقوم بخطفة سريعة حول هذا الموضوع.

الثقافة الوطنية الإسلامية:

تأثرت الثقافة الوطنية، قبل انتصار الثورة الإسلامية، بالثقافة الإسلامية، وعُدَّت ثروة وطنية تمتلك شواخص وثوابت إسلامية؛ لكنها ظهرت على أنها ثقافة مزدوجة، ولذلك فإنه في مجال التعارض بين ثقافتين، ستكون لها ردود وانعكاسات مختلفة؛ فأكثر الشعب الإيراني المسلم كان يبحث عن تحقيق القيم والمبادئ الإسلامية. وكان النظام الملكي المستبد في مقابله يبحث عن أساليب لإعادة الأُصول والقيم اللا أخلاقية، وإحياء الثقافة الأمبراطورية الفارسية القديمة في إيران. أما اليوم، وبعد انتصار الثورة الإسلامية في إيران، فقد عقد الشعب الإيراني مع نفسه ميثاقاً، وخاصة في المبدأ الرابع من الدستور، جاء فيه: إنّ الثقافة الإسلامية هي ثقافته الوطنية والمحلّية، وإنّ ثقافته الوطنية هي نفسها الثقافة الإسلامية.

إنّ مفاد الأصل الرابع في الدستور الإسلامي في الحقيقة، هو الشاخص الأصلي والأساس لثقافة الشعب الإيراني، وهو ضمان لهذا التحرك والنشاط والازدهار الموجود في مجتمعه، الحاضر في كافة الأصعدة؛ وخاصة على صعيد التمية الاقتصادية والمشاريع الإنمائية والإدارية. وقد ظهرت ثقافة التنمية على أنها ثقافة وطنية ـ دينية، وإيرانية إسلامية.

ومن خلال هذه الحقيقة الواضحة، فإنّ مباني الفكر السياسي، وشعارات الثورة الإسلامية، ليست وحدها عنواناً لنظرة أُصولية في دولة المؤسسات في الجمهورية الإسلامية فحسب، بل هي آفاق،

ونظرة شمولية واسعة في كونها نموذجاً وتجربة مثالية فريدة من نوعها، يحتذى بها في الفلسفة السياسية، في تبيين نظام سياسي مثالي للأُمة الإسلامية.

وتظهر الحاجة اليوم، أكثر من أيّ يوم، إلى ضرورة معرفة علل التنمية وعواملها في كافة الأصعدة والمجالات الاقتصادية، والثقافية، ومن جملتها التنمية الإدارية في أجواء تحكيم الأصل الرابع في الدستور الأساس. ولكنّ الأهم هنا: هو أنّ هذه العوامل تستخرج من عمق الشاخص الأصلي الثقافي في البلد، أيّ إسلامية النظام.

النظرة التقليدية للتنمية:

يرى الكثيرون من المحلّلين السياسيين أنّ حل المشكلة ـ الوطنية ـ الإسلامية الكبرى يكمن في التحليل الاجتهادي، في تصديق الأحكام الأولية في الإسلام. ويحاولون العثور على طرق وأساليب للتنمية الاقتصادية والإدارية في البلد، من خلال دراسة المباني الاجتهادية في تطبيق الأحكام الأولية في الفقه. فهم يعتقدون أنّ الدراسة الموضوعية والتجددية في أدلة الأحكام ـ أيّ الأحكام الثابتة والخالدة في الإسلام ـ ستفتح أمامهم آفاقاً واسعة للنظام الإسلامي الراقي والمتطور نحو التنمية. وفي هذا الاتجاه، فإنّ أصل عزل الأحكام عن الموضوعات، وضمّ القيم والمبادئ المدروسة إلى القيم والمبادئ القانونية في الأحكام الأولية، سيحل مشكلة التوقف في إجراء الأحكام في ظروف راقية نشطة.

ولكن هذا الحل، بغضّ النظر عن الصعوبات الفنيّة والعملية التي ستحدث في التطبيق، هو طريق خطر وشاقّ للغاية، وسيؤدي إلى انزلاق الكثيرين في متاهات، ربما تؤدي إلى تحريف الشرع والدين. وستحلّ بالتدريج، في هذا التخصص المدروس والنشط، بدلا عن

الأحكام الثابتة في التحول والتغيير، ويتم الحصول على هذه الحلول عن هذا الطريق، من خلال تلفيق الآراء والتوجهات النظرية في الإسلام، على أساس الأحكام الأولية، وهي آراء وتوجهات مدروسة وتخصصية. وهي وإنّ كانت حلولاً مرحلية لمشاكل التنمية في المجالات الاقتصادية والإدارية، لكنها ستفقد في الأمد البعيد قدرتها على التحرك والنشاط، وموافقتها ومماشاتها للتحولات الجديدة، من خلال سرعتها المتزايدة يومياً والمستمرة بالتغيير.

ويجب حينها وضع نموذج ثابت لحل الأزمة، في مقاطع وفترات معينة وظروف مختلفة، بل ينبغي التفكير لوضع حلول سريعة وعاجلة، لحل هذه المشكلة المستعصية.

حلول استثنائية:

عندما يصل تطبيق الأحكام الأولية إلى الطريق المسدود في ظروف استثنائية معيّنة، تكون الأحكام الثانوية هي الحلول الاستثنائية والوسيطة، لمعالجة هذه المشكلة في مرحلة التطبيق. وقد لوحظ هذا التنبؤ بشكل دقيق ومنظّم في داخل الشريعة، وذلك عند حصول بعض الظروف والحالات الخاصة مثل: الحرج، الضرر، الضرورات والأزمات، الأهم والمهم، تزاحم الأفسد والفاسد، ووقوع النظام العام في خطر الانحلال والانحراف.

ولأجل الحفاظ على موقع الإسلام، وصيانة النظام الإسلامي، ينبغي استبدال الأحكام الثانوية بالأحكام الأولية، فيتحول مثلاً الحرام إلى حلال، والواجب إلى حرام، وبالعكس.

ورأى البعض: أنّ الشريعة أجازت لهم الاجتهاد، وفتحت لهم هذا الباب، حيث يمكن للفقهاء أنّ يجيلوا فكرهم في هذه الأحكام؛ ومن خلال هذا الطريق، يمكن ضمان استمرار أحكام الشريعة

واستدامتها في شرائط وظروف مختلفة، وأزمنة متغيّرة. ويمكن أيضاً حل مشاكل التنمية والتحولات الناتجة عنها. فإذا لم يتم تنفيذ التنمية الاقتصادية والإدارية، وهي في مهد الأحكام الأولية الفقهية من خلال حركة الاتساع والتعقيد في التنمية، وتعارضت مع موازين الأحكام الأولية والمحدوديات الناتجة عنها في مسائل مثل: أحكام الملكية، آثار العقود المعينة، مجال الحاكمية، حدود الحقوق العامة، الضرائب، صلاحيات مراكز اتخاذ القرارات، الطرق المسدودة، الأشغال العامة، والأيدي العاملة، فحينها يمكن استخدام القواعد المرتبطة بمعالجة أُمور مثل: الحرج، الضرر، الضرورة، تزاحم الأهم والمهم ونظائرها، ثمّ رفع الموانع الشرعية عن الطريق، والتشريع في تلك الحركة.

فإذا أردنا استخدام أكثر عدد من الأيدي العاملة في مشاريع التنمية والإنماء الاقتصادية والإدارية، فينبغي تجاوز بعض الموانع والعراقيل التي تنتج عن الأحكام الأولية في مجالات الأحكام الخاصة، كما في الشغل، واختلاط النساء بالرجال في العمل، والآثار الناتجة عنها، والرضوخ إلى بعض المحذورات الشرعية، بوجود حالات الاضطرار والضرورة والأهمية، والنظام واستمراره وغير ذلك.

ويظهر أنّ هذا الحل، وإنّ كان أفضل من الحل الأول لقلة إشكالاته، لكنه في النتيجة سيؤدي إلى نفس النتائج التي كانت في الحل الأول. لأنّه في كثير من الأُمور لا يمكن تطبيق الأحكام الثانوية، وفي أُمور أُخرى، ليس في تطبيق الأحكام الثانوية ذلك الأداء الجيّد والمؤثر. فتطبيق بعض العناوين مثل: الحرج، ورفع الضرر، والضرورة في الطرق الشرعية المغلقة الناتجة عن لوازم

التنمية وآثارها، هو عمل صعب وشاق للغاية، فالتعاريف والضوابط التي وضعت في الفقه لا تتلاءم مع هذه العناوين.

ومن جهة أُخرى: إنّ المحذورات الشرعية تجعل، الفقيه أحياناً، يواجه مشاكل عديدة في مسألة الأهم والمهم، والأصلي والفرعي في بعض المسائل، والتقديم والتأخير فيها.

إذن، هناك محدودية في تطبيق الأحكام الثانوية في الفقه. فأحياناً يُنتقص من أداء الأحكام المستخرجة من تلك القواعد، فيكون لها أقلّ حدّ من الآثار في حل المشاكل الخاصة الناشئة من التنمية. وبناءً على قاعدة: «الضرورات تقدّر بقدرها»، متى مرّت الضرورات بأزمة ونقصان، فالحكم الثاني أيضاً يعود إلى الحكم الأولي بنفسه تدريجاً. أما تصور أنّ هذا النوع من النقصان في مشروع بهذه العظمة، في برنامج التنمية، ستكون له تبعاته وآثاره الناجمة عنه، فإنّ هذا سيصرف عزيمة أيّ فقيه عن عرض مثل هذه الحلول. وبهذا الترتيب، سيكون تسليطهم الأضواء على القوانين الإسلامية بهدف تطويرها من خلال تطبيق الأحكام الثانوية ليس إلاّ سراباً، ولا واقع له أبداً.

النظام المفتوح للتنمية:

للوصول إلى برنامج التنمية الاقتصادية والإدارية الذي يتناسب مع الظروف والشرائط الراقية والاجتماعية، ينبغي استخدام الطريقة نفسها في التنمية السياسية في حركة الثورة الإسلامية لاجراء المبدأ الرابع في الدستور الإيراني، وإيجاد النظام السياسي المناسب المنطبق على المبدأ الرابع. ولقد قمنا بوضع برنامج في التنمية السياسية في بناء النظام السياسي للبلد، بغرض إضفاء الطابع الإسلامي على النظام في البعد السياسي. وقد تمّت هذه التنمية في

قالب أحد الأحكام الأولية في الإسلام، يعني الإمامة وولاية الفقيه، وبهذا الترتيب ارتفعت العراقيل والموانع كافة من طريق النظام السياسي للبلد. قال الإمام الخميني (قدس سره): «إنني لم أعثر على مخالفة في الدستور الإيراني، فقد تم من خلاله ضمان شرعية النظام، والمؤسسات التابعة له كافة، ورفعت كافة الموانع والعراقيل التي يمكن أنّ تواجه نظام الجمهورية الإسلامية في إيران».

ولو كانت التنمية في إطار المنافع الوطنية والمصالح الإسلامية، بحاجة إلى نظام مفتوح في البرمجة والتطبيق، فإنّ الطريق الوحيد في الوصول إلى ذلك، هو استخدام الأحكام الحكومتية التي هي بنفسها من الأحكام الأولية في الإسلام. فلو تصور أنّ الأحكام الحكومتية المختصّة بولي الأمر ومقام الإمامة وولاية الفقيه، ستوجد مانعاً آخر في طريق التوسعة، فلا شك أنّ هذا التصوّر بعيد عن الواقع لأسباب عديدة هي:

أولاً: لو جزّأنا التوسعة السياسية، لشاهدنا أنّ تمركز الاختيارات الناتج عن الأحكام الحكومتية لا يمنع ذلك الدقَّة فحسب، بل هو من المعالم المؤثرة والمؤديّة إلى تعميق التوسعة السياسية.

ثانياً: التعقيدات، تعارض الأفكار والآراء، والأهداف، الدواعي والأغراض؛ وأخيراً التضادات الناتجة عن الطرق الملتوية في التوسعة، كلها بحاجة شديدة إلى التركيز الذكي، وإلى الفطنة والتنظيم في حركة التوسعة؛ وهذه الضرورة، هي تلك الرغبة الممنوحة في اختصاص الأحكام الحكومتية إلى مقام القيادة في المجتمع الإسلامي.

ثالثاً: إنّ اختصاص الأحكام الحكومتية بمركزية الأيديولوجيّة في المجتمع، ليس معناه أنّ الأفكار الفردية حاكمة على التوسعة، بل

لأنّ الإسلام، كان قد أكّد على لزوم التشاور والاستعانة بالآراء البنّاءة لذوي الاختصاص المعتمدين. ومن جهة أُخرى، فإنّ المراحل القانونية السياسية الموجودة في البلد، والمبنية على تحليلات ابتدائية للقضايا في مجمع تشخيص مصلحة النظام، توجب أنّ يكون صدور القرارات ناتجاً عن تحليل ودراسة كافيين لمختلف الجوانب، وليس بنظرة واحدة، بل بآراء ونظريات مختلفة. وفي النهاية، ستظهر نظرة جماعية في حكم ولي الأمر، قائمة على أساس الفلسفة السياسية في طبيعة الإمام.

رابعاً: إمكان تفويض اتّخاذ القرارات في الأحكام الحكومتية في كثير من الأُمور إلى مراكز التشاور والمجامع التي تتوافر فيها الشروط اللازمة. وفي هذه الحالة، يواجه تحليل الأحكام الحكومتية نوعين من المحدودية، تنصبّ رعايتهما في المصلحة الوطنية، وتصحيح مسار الدولة الإسلامية، ولا يكون هناك أيّ ضرر يواجه حركة التوسعة، وذلك لأمرين:

الأوّل: إنّ إناطة الأحكام الحكومتية إلى رأي الحاكم الإسلامي وولي الأمر عائدة إلى امتلاكه شرط الفقاهة، ومعرفته بأحوال زمانه، وإلى العدالة والإدارة الكافية، وهي كلّها تضمن سلامة اتخاذ القرارات.

الثاني: إنّ إناطة المصلحة، والمصلحة الملزمة للحكم الحكومتي بنفسها، أثناء تغيير المصلحة، ستؤدي إلى نفي حكم الحاكم أيضاً، ولا حاجة أبداً إلى نسخ الحكم.

ويتصور البعض إنّ هذين الشرطين والقيدين يستلزمان عدم الثبوت والتزلزل في الأحكام الحكومتية، وعدم ثبات القانون في برنامج لم يكتمل وينبغي أنّ يكون ثابتاً، وسيوجب هذا تحوّلات ماهوية في ماهية البرنامج، وتزلزلاً في كيفيتها؛ مع أنّ النتيجة

الحاصلة من هذين الشرطين، هي عكس هذا الاستنتاج تماماً، بسبب المبنيين الثابتين والمتقنين للحكم الحكومتي، أيّ النظر والحكم المتجزئ والمحلل لولي الأمر من جهة، ومصلحة الحاكم من جهة أُخرى. وسيقوم هذان المدافعان القويان بحراسة المباني القانونية للتوسعة إلى حين الوصول إلى النتائج الأخيرة.

ويكون احتمال التحول والتزلزل في أحد المبنيين، كالحكم الحكومتي، حتى في احتمال تغيير المبنى القانوني للتوسعة في نظام التشريع لمجلس النواب، هو الأقلّ.

الأُسلوب التنفيذي للنظام المفتوح في التوسعة:

من خلال المصدر الأول للتشريع في الجمهورية الإسلامية الإيرانية، وهو الاستفتاء العام، ومجلس النواب الإسلامي، فإنّ مراحل التوسعة الاقتصادية والإدارية كافة، يمكن حصولها عبر هاتين المؤسستين، وخاصة مجلس الشورى الإسلامي. وفي هذا القسم من حالات الاستواء في التوسعة، الذي يتضمن مصادمات وتضاداً مع الأحكام الأولية والموازين الشرعية، سيتمّ إرجاعها إلى مجمع تشخيص مصلحة النظام عن طريق ولي أمر المسلمين، على ضوء المادة (112) من الدستور الإيراني. وبعد البحث والدراسة اللازمين في هذا المجمع، وبعد حصوله على الموافقة والتأييد، سيتمّ تنفيذه مباشرة.

وإنّ ماهية عمل مجمع تشخيص مصلحة النظام، توجب دراسة وبحثاً تخصصياً دقيقين للبرامج والمشاريع الضخمة والعامة في التوسعة، حيث يستفاد في هذا المجمع من ذوي الكفاءات والمختصين، وذوي التجارب المتطورة، ثمّ يتم إصدار القرارات بشأنها، بعد رفع كافة الموانع والعراقيل المحتملة المتعارضة مع الموازين الشرعية.

وعلى مجمع تشخيص مصلحة النظام الاستعانة كثيراً بالساعدين القويّين: الفقهي والتخصصي، لتحقيق هذه الرغبة بعد دراستها بدقة. مع استفادة المختصين والخبراء من إمكانات الأحكام الحكومتية فقط، لكي لا يكون هناك مبرر لتطبيق الأحكام الأولية والثانوية، ويفتح الطريق في تطبيق هذه الأحكام.

وقد أفسح الدستور الإيراني المجال لمنح مجمع تشخيص مصلحة النظام ثقته المطلقة، في إيجاد التوسعة، كمّاً وكيفاً، من خلال الاستعانة بالقدرات العلمية والفقهية التخصصية، وبالخبراء في هذه المؤسسة المهمة في الدولة، وإمكان الاستفادة من اللّجان التخصّصية التي لها كفاءات وخبرات عالية ومتطورة.

ثقافة وشعار اليوم أفضل من أمس:

ظهر إلى جانب الحلول القانونية، والتكتيكات الحقوقية لتأمين الحدّ الأكثر من متطلبات التوسعة الاقتصادية الإدارية، ورفع المضايقات الشرعية ـ وقد ألمحنا إلى بعضها أثناء البحث ـ أنّ هناك ثقافة إسلامية، وشعارات دينية، شاعت في المجتمع، حول ضرورة إيجاد التحول والتغيير، وهي: «اليوم أفضل من أمس» و «غداً أفضل من اليوم». وقد ورد هذا الشعار في النصوص الإسلامية، وله دور مؤثر ومفيد في أمر التوسعة وإيجادها.

وقد انتقدت النصوص الإسلامية «المسلم الذي يتساوى يوماه» أو «يتساوى يومه مع أمسه»، وأكّدت على ضرورة امتلاك المسلم أيديولوجيّة معيّنة، وبرامج دقيقة ومحدّدة في حياته، بسبب امتلاكه الصفة الإيمانية. فالحياة بلا تدبّر وفكر عملي منسجم مع طبيعة حياته هي لهو وعبث. وعلى هذا الأساس، ينبغي على المسلم أنّ يقسّم أوقاته ليلا ونهاراً، جهاراً وعلانية، وأنّ تكون له برامج أُصولية لكلّ

جزء في حياته، وهذا ما أكّدت عليه الشريعة الإسلامية تحديداً.

ولقد جمع المفكّرون والمؤلفون الباحثون في المصادر الإسلامية هذه الروايات، في فصول أخلاقية، وأضفوا عليها طابعاً أخلاقياً، مع ارتباط هذه القضية، بقضايا حياتية، حقوقية، إدارية واقتصادية، بل سياسية أيضاً.

إنّ الدقة في هذه الروايات، وهي ليست قليلة، تشير إلى اهتمام الإسلام بالتوقيت والبرمجة وقضايا التوسعة، ومدى تأثيرها في الحياة الفردية والاجتماعية. ولا شك في أنّ إلزام الإنسان بأيّ عمل هو بمعنى تفويضه اختيارات وقدرات خاصّة به. فعندما نشاهد تأكيد الإسلام على التدبير والبرمجة في الحياة، ونستنبط ضرورة التوسعة، فذلك يعني أنّ تحضير المقدّمات والأدوات اللازمة لأداء هذا العمل ضروري ولازم أيضاً.

وهذه المقدّمات، ما دامت تنطبق مع الأحكام الأولية، وهي ممكنة أيضاً، فلا ينبغي الخروج عن حدودها. ولكنّ إذا كان الحفاظ على إطار موازين الأحكام الأولية في الشرع غير ممكن، ولم يتيسر العمل بأصل التدبير والبرمجة والتوسعة التي هي رغبة الشارع، فلكي لا يتوقف هذا الأصل، ينبغي لزاماً القول بهذه النتيجة، وهي: إنّ الشريعة نجحت في إنقاذ المواقف والخروج من هذا المأزق، لأنها كانت مطلعة على الصعوبات الناتجة عن محدوديات الأحكام الأولية في الشرع، وبهذا الإطار، أمرت باتخاذ التدابير والبرمجة والتوسعة في الحياة، وينتهي مسار هذا النوع من الاستدلال في الحقيقة إلى هذه النتيجة التي بحثناها في مسار الأحكام الحكومتية.

وفي نهاية المطاف في هذا البحث، تنبغي الإشارة إلى أنّ بقاء الفقه واستمراره، من دون انطباق نظري على الشروط المعقدة وبرامج التوسعة في المجالات والأصعدة المختلفة في الحياة،

سيواجه مشاكل عديدة ومختلفة تترتّب عليها مضاعفات وخسائر فادحة ناشئة عنها، هي أكثر من الأضرار الاجتماعية الناتجة عن عدم رعاية جوانب الاحتياط في هذه الدراسة المتجدّدة. وهناك نماذج تاريخية تؤكد ذلك، لا مجال لذكرها هنا، رعاية للاختصار.

أرضية التوسعة السياسية:

إنّ الصفة المذهبية والدينية للنظام وأيديولوجيته الحاكمة فيه، من أكبر العوامل وأكثرها تأثيراً في إيجاد أرضية التوسعة بمفهومها العام. وإنّ القدرة الناتجة عن هذا العنصر المعنوي في الدولة، ليست مانعاً فحسب، بل هي عامل الحركة والبناء والتجدد والتوسعة الشاملة.

ويمكن تبيُّن القدرة الناشئة عن تلك الأيديولوجيّة في العوامل التالية:

1 ـ دور الأيديولوجيّة في إيجاد روح الانسجام والتلاحم بين الدولة والشعب، وقد عُبّر عنه في الفكر الإسلامي بالتلاحم القوي غير القابل للتفكيك. وقد صرح القرآن الكريم بذلك في قوله تعالى: ﴿وَنُرِيدُ أَن نَّمُنَّ عَلَى ٱلَّذِينَ ٱسْتُضْعِفُواْ فِى ٱلْأَرْضِ وَنَجْعَلَهُمْ أَئِمَّةً وَنَجْعَلَهُمُ ٱلْوَارِثِينَ ۝٥﴾. فالأئمة وصلوا إلى الإمامة من أوساط المستضعفين.

2 ـ إنّ دور الأيديولوجية في الاقتدار السياسي للحكومة في الإسلام قائم على أساس المحورية والقطبية. ولو دقّقنا في كلام أمير المؤمنين (ع) بقوله: «وإنه ليعلم أنّ محلّي منها محلّ القطب من الرَّحى»[1]، فإنه يشير إلى أنّ دور الإمام في المجتمع هو دور المحور والقطب. وهذا الاقتدار الكامل والعالي لا يمكن سلبه عن

---

(1) **نهج البلاغة**، الخطبة 3.

الإمام ودولته بأيّ قيمة كانت، ومهما كانت الظروف. ونستعيد الكلام هنا ثانيةً حول نظرية الإمامة ودورها على أنها عامل مهم في التعيين، والتوسعة، والنمو الشامل، ونختصر الأبحاث السابقة.

ورد في كلام الإمام علي (ع) إشارة إلى الإمامة بمفهومها الدقيق لأوّل مرّة على أنها المحور والقطب في المجتمع، وأنها المركز الأيديولوجي في الكلام والحوار. قال (ع): «وإنه ليعلم أنّ محلّي منها محلَّ القطب من الرَّحى» فالقطب هو المحور الذي تدور حوله الرَّحى، فبدونها تختلّ حركتها وتتوقف. والخلافة معناها استخلاف النبي (ص) والقيادة الأيديولوجيّة، والحكومة السياسية، والهداية التكاملية ذات الدور الراقي والتام في كافة المجريات وأنشطة المجتمع. ولذلك ينبغي أنّ يدور المجتمع والأُمة حول فلك الامام، وتكون الإمامة هي النواة الحافظة والمنظّمة، بل المستحكمة والمسيطرة بدوران حركة المجتمع حول القطب، والمانعة عن ظهور الحركات الانحرافية.

والإمامة تعني حضور الإمام ووجوده في قضايا الأُمة والمجتمع كافة، بحيث إنّ أيّ حركة لا يمكن أنّ تحصل خارج قطب وجود الإمام، وأيّ حركة تكاملية في الأُمة ينبغي أنّ تبدأ من هذا المحور؛ فهي التي تعيّن لها جهتها، وتتحكم بها في مسيرها. وقد وصف الإمام علي (ع) الإمامة في موضع آخر، بنظام الخرز، فقال: «ومكان القيّم بالأمر مكان النظم من الخرز يجمعه ويضمه، فإنّ انقطع النظام تفرق الخرز وذهب»[1].

فالإمام إذن، هو محور تشكيلة الأمة وأساسها، والقطب لكافة القوى النامية والمتطورة. وقيادته تتمّ على أساس ديني ومذهبي

---

(1) المصدر نفسه، الخطبة 146.

والتزام بالأصول التي لا ينبغي تخطّيها، من حيث المطابقة لموازين التقوى والفضيلة والعلم والأساليب المنطقية والإنسانية.

والإمام ليس عالماً وعارفاً بالدين وأوامر الوحي فحسب، بل هو السبّاق إلى تطبيق الشريعة والعمل بالأوامر الإلهية، وهو في الصف الإمامي في حركة الأُمة إلى الله، وهو بعيد عن اتّباع هوى نفسه في كلّ الحالات، وعن الخروج عن جادة العدالة وطريقها القويم.

لقد انعقدت أُطروحات الإمام وأساليبه في قيادته الدينية، بحيث لا يمكن الفصل، ولو آناً ما، بينها. قال رسول الله (ص) : «إني تارك فيكم الثقلين: كتاب الله وعترتي، ما إنّ تمسكتم بهما لن تضلّوا أبداً. ولن يفترقا حتى يردا عليَّ الحوض»[1].

ولا يمكن لرغبات الأُمة ومطالباتها أنّ تخرج الإمام عن خط الوحي المرسوم، وذلك عندما تختار الأُمة إمامها. وتتجلى حركته النشطة والمنفتحة المتطورة، منسجمةً مع الإدارة الدينية المتجلّية بالوحي. أيّ تنظمّ هذه الحركة حول محور رضا الله تعالى. قال علي (ع): «واعلموا أنّي إنّ أجبتكم ركبت بكم ما أعلم، ولم أصغ إلى قول القائل، وعتب العاتب»[2].

3 ـ التأثير الأيديولوجي في إيجاد الوحدة الوطنية التي تقوم على أساس أُخوّة كافة أعضاء الأُمة، وهذه الموهبة العظيمة (أي الوحدة الوطنية في ظل الأُخوة) هي نعمة نسبها القرآن الكريم إلى الله فقال: ﴿فَأَصۡبَحۡتُم بِنِعۡمَتِهِۦٓ إِخۡوَٰنٗا﴾[3].

---

(1) محمد بن الحسن الحر العاملي، **وسائل الشيعة**، ج 18، ص 19.

(2) **نهج البلاغة**، الخطبة 92.

(3) سورة آل عمران: الآية 103.

وقال: ﴿وَجَعَلَ بَيْنَكُم مَّوَدَّةً وَرَحْمَةً﴾[1].

وأكّد ذلك أيضاً بقوله: ﴿وَٱعْتَصِمُوا۟ بِحَبْلِ ٱللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا۟﴾[2]. إنّ إيجاد هذا الصف الموحّد والمرصوص، ضمان للوحدة الوطنية، في ظل الاعتقاد الإسلامي.

والأُخوّة الإسلامية في الفكر الإسلامي تضم كافة المناسبات الاجتماعية في المجتمع الإسلامي، ولا يستثنى ارتباط القائد والأُمة من هذا الحكم أيضاً. ولهذا السبب، فإنّ ارتباط القائد مع الأُمة، هو ارتباط نابع من الصميم والإحساس بالمسؤولية والرغبة في طلب الخير، ولا يكون اختلاف المسؤوليات في المجتمع سبباً في إيجاد الفرقة أبداً، فروح الأُخوّة ستكون في كافة المناسبات حاكمة بين القائد والأُمة. قال تعالى: ﴿إِنَّمَا ٱلْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ﴾[3]. وكانت السيرة النبوية الشريفة على هذا النهج أيضاً. قال (ص) : «إني لأكره أنّ أتميز عليكم». ونهى علي (ع) أهل الأنبار أيضاً، في تعاملهم بنوع خاصّ من الاحترام، بأن تكون العبودية محلّ رابطة الأُخوّة الإسلامية. روي أنّ علياً (ع) كان على فرسه، وكان أحد القادة العسكريين يتبعه مشياً، فقال له: «ارجع! فإنّ مشي مثلك مع مثلي فتنة للوالي، ومذلّة للمؤمن».

4 ـ دور الأيديولوجيّة في إيجاد المشاركة العامة للأُمة وتوسيع تواجدها في الساحة السياسية، والاقتصادية، والعسكرية، والثقافية والاجتماعية. وقد بيّن الإسلام تلك الأيديولوجية في الفرائض والواجبات الدينية مثل: الإمامة، والأمر بالمعروف، والنهي عن

---

(1) سورة الروم: الآية 21.

(2) سورة آل عمران: الآية 103.

(3) سورة الحجرات: الآية 10.

المنكر، والدعوة إلى الخير، والتعاون. وهي من العوامل التي يمكن أنّ تؤثر تأثيراً هاماً وبالغاً في إيجاد التوسعة.

إنّ أُسلوب البيعة ورضا الأُمة أيضاً، هو أحد العناصر في تشكيلها، خاصة الإمامة التي هي المحور القطب الأيديولوجي. فحقيقة المجتمع إنما تكون فرضاً إذا كانت مرافقة لرضا الأُمة وقبولها. وقد وضّح الإمام علي (ع) هذا الارتباط بين الإمامة والأُمة فقال: «ولعمري لإن كانت الإمامة لا تنعقد حتى يحضرها عامة الناس، فما إلى ذلك سبيل، ولكنّ أهلها يحكمون على من غاب عنها، ثمّ ليس لشاهد أنّ يرجع ولا لغائب أنّ يختار»[1].

وقوله: «فما إلى ذلك سبيل» لا يدل على تضمّن شرعية الرجوع إلى آراء الأُمة، وإنما هو إشارة إلى الوسيلة الوحيدة في إمام الأُمة إذا سنحت الظروف وتمهّدت الأرضية للوصول إلى معرفة آرائها.

ومفهوم هذا الكلام هو أنّه متى ما تحققت الأجواء المناسبة والظروف المؤاتية للوصول إلى آراء الأُمة، فلا مانع في ذلك، أما إذا تعسَّر تحقّق ذلك، فإنّ انعقاد الإمامة مشروط برأي الأخصائيين والخبراء وأصحاب الفكر والنظر، وأهل الخير والمعروف والصلاح، ومن توافرت فيهم الكفاءة والصلاحية المطلوبة.

ولا شك في أنّ هذا التأكيد على مشاركة الأُمة في تعيين مصيرها الجماعي، هو من أقوى العوامل في شوكة الدولة واقتدارها في اتخاذ القرارات، ووضع البرامج للوصول إلى التوسعة.

5 ـ التأكيد على الأيديولوجيّة والنموّ السياسي في المفهوم الإسلامي، تحت عنوان فريضة «النصيحة لأئمة المسلمين». ويستفاد

---

(1) **نهج البلاغة**، الخطبة 173.

اليوم، في مراكز الدراسات والبحوث العالمية، من هذه العوامل باعتبارها النسخ الأصيلة لإيجاد التوسعة السياسية والاقتصادية.

ويرى كبار العلماء والمفكرين والمنظّرين المعروفين حول التوسعة والتجدّد أنّ لهذه العوامل دوراً أساسياً وهاماً في تطوير وتوسعة الدول الكبرى وازدهارها، وأنّ فقدان هذه العوامل هو السبب في الفقر والتخلف وعدم توسعة البلدان الأُخرى، والمنع من نموها وتطويرها وازدهارها. وهذا يشير إلى مدى أهمية هذه العوامل عند قراءة الأبعاد الشمولية في النظام الحقوقي الإسلامي ـ وهذه العوامل ناشئة عن الاعتقاد في المجتمعات الإسلامية ـ وإلى دورها الهام في التمهيد لإيجاد الأجواء المناسبة للنموّ والتطوّر والازدهار.

وعلى أيّة حال، فإنه في الإسلام، حيث يمتزج دوام الدولة والتوسعة والإعمار والبناء، وكذا التطور والنمو السياسي، مع مشاركة الأُمة، يُعَدُّ اتخاذ الأساليب المناسبة لإيجاد الوئام والتوافق بين مشاركة الأُمة وقدرة الدولة أهمَّ عمل سياسي في نجاح الدولة الإسلامية وتوفيقها، وفي أُسلوب حل الأزمات الحادّة المخرّبة في أيّ حكومة.

فلو قبلنا بتعريف النموّ السياسي على أنّه اتّساع القدرة والحكومة، وتفكيك وتخصّص الوظائف والمسؤوليات، وإحساس وحدة الأُمة والنظام السياسي، ومشاركة الأُمة للدولة في أمر الحكومة[1]، فعلينا الإذعان بأنّ الإسلام، ومن خلال اعتماده على أمر حيوي هو الاعتقاد التوحيدي للأُمة، كان قد أوجد الشعور والشعار والنمو السياسي في المجتمع، وضمن عظمة هذا الاعتقاد التوحيدي مع فريضة النصيحة لأئمة المسلمين.

وفي نظرة أُخرى من المشهد الإسلامي للدولة التي هي محور

---

(1) س. ا. ح. داد، **النمو السياسي**، ص 165.

الحقوق العامة، ينشأ عن نظرية الأُمة: الإمامة والاعتقاد والإيمان بإمامة الصالحين. وهذا الأصل ليس وحده أساساً لظهور عوامل ونسخ أساسية وأصيلة لإيجاد الشكل السياسي، وتعبئة الحركات الثورية، وتنشيط القوى المؤثّرة، وأخيراً ولادة دولة شعبية مقتدرة فحسب، بل سيبعث على ظهور شرائط لازمة وعوامل مؤثرة في الإعمار والتوسعة أيضاً.

ومن خلال مقارنة بين الإسلام والمسيحية تظهر قدرة الإسلام في إيجاد كافة النسخ والمواصفات اللازمة للإعمار والتوسعة، مع أنّ المسيحية تحذر نفسها من الأحكام الإلزامية والقوانين واتخاذ القرارات الاجتماعية. فهي تفقد هذه الأيديولوجيّة التي تحافظ على اقتدار الدولة من جهة، ومشاركة الأُمة من جهة أُخرى.

ولا يختصّ هذا العجز بالمسيحية ـ التي تمتلك اعتقاداً دينياً وصبغة مذهبية ـ وحدها، بل إنّ كافة الدول العلمانية التي تنتهج السياسة العلمانية، هي أيضاً لا تمتلك القدرة اللازمة لإيجاد الاقتدار المتزامن للدولة مع التوسعة، وتوسيع نطاق المشاركة الشعبية العامة في الحد اللازم لكي يرفع هذا التضادّ بينهما. لكنّ الإسلام، ومن خلال تلفيقه هذين العنصرين الأصليين: الإعمار والتوسعة، وتأكيده على سائر العوامل المؤثرة في الإعمار والتوسعة، فإنّه يصنع للدولة الاقتدار اللازم في حدّ التمركز، وكذا المشاركة الشعبية إلى درجة الإيثار والاستشهاد، حيث نرى، بوضوح، نماذج منه في الدستور الأساسي للجمهورية الإسلامية في إيران.

إنّ هذا الدستور النابع عن النظرية الثورية والشعبية لولاية الفقيه، سيضاعف اقتدار الدولة القائمة على أساس ولاية الفقيه من جهة، وسيكون هذا الاقتدار في سيطرة الخبراء والمختصّين المنتخبين من قبل الأُمة، فلا يتم تشكيل السلطة والقوى الحاكمة وتحققها إلاّ عبر الاستفتاء الشعبي وآراء الأُمة.

الفصل السابع

قضايا حقوق الإنسان في الفكر السياسي الإسلامي

المبحث الأول

السبق التاريخي لحقوق الإنسان في الإسلام

لو أردنا تحليل مفاهيم حقوق الإنسان في التعاليم الإسلامية، علينا قبل إصدار أيّ حكم مسبق، ذكر بعض الأُمور، والتمهيد لبعض المقدمات، لبيان بعض المباني والمفاهيم الحقوقية. لأنّ عدم التعرّف على هذه التمهيدات والمقدمات، ومن ثم رعاية الحدود في كثير من الموارد، سيؤديان إلى الضلال والانحراف عن التعاليم الحقيقية في الإسلام. وإليك هذه التمهيدات والفرضيات والأُصول لإيضاح موضوع البحث:

1 ـ اختلاف المباني الفلسفية والاعتقادية لكثير من الأُصول التي تسمى بمسميات حقوق الإنسان، وحتى مفاهيم بعض هذه الأُصول في النظرة الإسلامية، مع هذه المفاهيم نفسها المعروضة في الفكر

الغربي، بل ليس بينهما مشتركات أُصولية أبداً[1].

2 ـ إنّ من له أدنى معرفة بالإسلام وتاريخه، يعلم أنّ بحث حقوق الإنسان في النظرة الإسلامية، ليس بحثاً انفعالياً أو تطبيقياً، لأننا لم نكن قاصدين في هذا البحث أنّ نقول: إنّ هناك فكراً مشابهاً للفكر الغربي في مجال الأفكار الحقوقية والسياسية، يدعى الإسلام، أو نبرِّئ أنفسنا من التخلّف في مقارنتنا لنظريتين هما الفكر الغربي والإسلام.

فإن الإسلام يمتلك أُصولاً ومفاهيم حقوقية وسياسية معروفة في الفقه والتاريخ الإسلاميين مثل: كرامة الإنسان، والحرية والمساواة، والأمن والاستقرار، والدفاع المشروع، والتكافل والضمان الاجتماعي، والتربية والتعليم، ونفي الإكراه والإجبار، والدفاع عن حقوق المرأة والطفل والأُسرة والمحرومين في المجتمع، واحترام الملكية، ومفاهيم أُخرى في الحقوق الطبيعية والفطرية والاعتبارية للإنسان.

فإذا تم عرض أهم الأبحاث في العدالة الاجتماعية، ومفاهيم تحقيق مبادئ الأُمة وقيمها وأركانها في المنظار الإسلامي، فإنّ هذه الأُصول والمفاهيم التي عرفت اليوم بحقوق الإنسان سرعان ما تتجلى ضرورة بحثها ودراستها دراسة جادّة وموضوعية. ولو راجعنا النصوص الإسلامية، وتاريخ التحوّلات السياسية والاجتماعية لدى الشعوب والمجتمعات الإسلامية التي عرفها المسلمون خلال خمسة عشر قرناً، لوجدنا تصوراً وفكراً إسلامياً خاصّين هنا حول حقوق الإنسان، وسنصل إلى هذه الحقيقة، وهي: إنّ قضايا حقوق الإنسان

---

(1) يمكن المقارنة كمثال بين الديمقراطية بالمفهوم الغربي، والحرية على أساس الفكر الإسلامي في هذا المورد.

ـ النظرية منها أو العملية ـ كانت محلَّ اهتمام في التاريخ الإسلامي، وكانت موضوعة على طاولة البحث والنقاش[1].

3 ـ تعتمد فكرة حقوق الإنسان في الإسلام، الفكر التوحيدي، وليس الإنسان المحوري، الذي يشاهد في الفكر الغربي. فعلى أساس الفكر الفلسفي الغربي، فإنّ الإنسان موجود مخلوق بنفسه، أو مخلوق فعل وانفعالات الطبيعة العمياء والصمّاء؛ أما في الفكر الفلسفي الإسلامي فهو بشكل عام موجود غير مستقل. إنّه مخلوق من قبل الله العليم الحكيم، وخاضع للقوانين العامة في الكون والإرادة التكوينية الإلهية، وعليه أنّ يتبع الإرادة التشريعية الإلهية في العمل.

والإنسان في الفكر الإسلامي حرّ في العمل، فالإجبار والإكراه منفيان عنه، سواء كان من جهة الله سبحانه أو من جهة البشر. وهذا التعقيد الفلسفي، هو الذي أنتج الجبر التكويني مع الاختيار العملي من جهة، والتكليف الإلهي وتكامل الإنسان من جهة أُخرى في ساحة الحياة الفردية والاجتماعية، ممّا أوجب هذا التعقيد الخاص في أبحاث حقوق الإنسان، وجعل التمييز والفصل بين الأبحاث الفلسفية والحقوقية أمراً شاقّاً[2].

4 ـ الاختيار وحرية الإنسان في الفكر الإسلامي ليس بمعنى كون الإنسان مطلق العنان. فهو يمكنه أنّ يواجه السنن الكونية والقوانين الحاكمة على العالم، ويقف أمامها متحدّياً، ويعمل على خلاف اتجاهها، ويقف في وجه الإدارة التشريعية الإلهية أيضاً،

---

(1) قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِيٓ ءَادَمَ﴾، سورة الإسراء: 70، ويستدل بهذه الآية على قدم فكرة حقوق الإنسان في الإسلام.

(2) أُنظر: مرتضى المطهري، مقدمة كتاب **الإنسان، المصير**، ومقدمة كتاب محمد تقي الجعفري، **الجبر والاختيار**.

ويعمل ضدّها ويخالف القوانين الإلهية في حياته الفردية والاجتماعية.

وليس أمام الإنسان أيّ رادع أو مانع من الناحية التكوينية في اختيار هذين المسارين، واللذين عُبِّر عنهما في الفهم الإسلامي بالظلامة. ولكنّ الذي يقف عائقاً وحاجزاً أمام حرية الإنسان، ويجعلها محدودة، هو الإحساس بالمسؤولية والتكليف. فإذا أمكن النقاش في حدوده، فلا يمكن النقاش أو الخدش في أصله. إنّ الإنسان في الفكر الإسلامي حرّ، ولكنّه مسؤول، وميزان مسؤولية الإنسان هو الذي يعيّن ويشخّص حدود تلك الحرية[1].

5 ـ إنّ اعتبار حقوق الإنسان وإلزامها في تصوّرنا، ناتج عن كون حقوق الإنسان جزءاً من الدين الإسلامي والقوانين الإلهية، والإيمان بهذا الدين يعطي اعتباراً لحقوق الإنسان ويُلزم بها. ولهذا السبب تتّصف حقوق الإنسان في الفكر الديني بعمق وإلزام وضمانة تنفيذية وإجرائية أكثر.

6 ـ إنّ كافة ما تتضمنه حقوق الإنسان في الإسلام من مواضيع وأبحاث ليست أحكاماً تأسيسية في الإسلام، بل إنّ قسماً من تلك المفاهيم، هو جزء من الأحكام الإمضائية في الإسلام، لكونها تنسجم مع المنطق السليم، وتتناسب مع الفطرة الإنسانية، وقد عَدَّها الإسلام حقوقاً إلزامية[2].

7 ـ بناءً على الأصلين الفقهيين الإباحة[3] والبراءة[4]، يكون الإنسان حراً في كلّ عمل وتصرّف، ما لم يثبت دليل ونص صريحان

---

(1) أُنظر: **الفقه السياسي**، ج 1، ص 552.

(2) أُنظر: **ترجمة تفسير الميزان**، ج 16، ص 198.

(3) أصل الإباحة هو أنّ كل عمل مباح حتى يثبت شرعاً أنه حرام.

(4) أصل البراءة هو أنّ كل إنسان بريء حتى تثبت إدانته بالدليل المعتبر.

على خلافه. وتضم حدود هذه الحرمة مِساحاتٍ واسعةً في الحياة الفردية والاجتماعية للإنسان، يكون لها تأثير إيجابي في المقولات العديدة المتنوعة في حقوق الإنسان.

8 ـ تنقسم الأحكام في الفقه الإسلامي إلى قسمين: إلزامية وغير إلزامية. وتضم الأوامر الإلهية الواجبات، والمحرمات. أما الأحكام غير الإلزامية فهي تضم المستحبات، والمكروهات والمباحات. وهي تشمل في الحقيقة حدود الحرية من حياة الإنسان. ويكون الإنسان حرّاً في اختيار الأُسلوب والحياة التي يرغبها على أساس هذا التقسيم، خارج حدود الأحكام الإلزامية (الواجبات والمحرمات).

وفي فضاء الإباحة الواسع، يقوم هذا الإنسان بممارسة نشاطاته بالتقنين في مجالات عديدة من حياته، ومنها حقوق الإنسان؛ وتكون هذه القوانين، بناءً على أصل الالتزام بالعقود والمواثيق بينه وبين الآخرين، إلزامية. فقد أوصى الإسلام، في إطار حدود حرية الإنسان التي هي أوسع من القسم المرتبط بالأحكام الإلزامية، أنّ يجتنب تحديد نفسه، بل التكلّف والمشقّة في تحصيل الأحكام الإلزامية الشرعية.

قال الإمام علي (ع) في هذا الصدد: «إنّ الله افترض عليكم فرائض فلا تضيّعوها، وحدّد حدوداً فلا تعتدوها، ونهاكم عن أشياء فلا تنتهكوها، وسكت عن أشياء ولم يدعها نسياناً فلا تتكلّفوها»[1].

9 ـ يُعَدُّ العقل أحد المصادر والأدلة الفقهية، وله بالمفهوم النظري والمفهوم العملي استعمالات عديدة وواسعة في استنباط

(1) **نهج البلاغة**، قصار الكلمات، الرقم 105.

الأحكام الشرعية. فقد أجاز الله للإنسان استخدام هذا الحق الإلهي في التقنين، وهو دليل واضح على ضرورة احترام حقوق الإنسان، وصيانة كرامته وقداسته في المنظار الإسلامي[1] عن التهديدات والأخطار.

10 ـ لقد أعطى الإسلام للإنسان الحق والميزة الكبرى في ارتضاء الدين والتسليم بالشريعة، في ما إذا كان هذا الاختيار مستنداً إلى العقل والاستدلال المنطقي. وقد وصل هذا الإنسان إلى مرحلة مقبولة في تبيين الدين والشريعة، وفي الإحساس بأنّ عقلنة الدين ومبانيه ومفاهيمه وتعاليمه هي أعلى حق وميزة وكرامة منحها الإسلام للإنسان[2].

11 ـ لقد منح العنصر الحقوقي والسياسي في الفكر الإسلامي (مصلحة المجتمع) اعتباراً وشرعية لنظرية الأحكام الحكومتية للدولة، وساهم بهذه الوسيلة في مضاعفة اختيارات الدولة في موازنة الحقوق والحريات الفردية واقتدارات الحكومة. ولو أمعنّا النظر في هذه المسألة الأُصولية فسيتّضح أنّ الأحكام الحكومتية هي بنفسها أدوات معتمدة ومطمئنة، يمكن للدولة استخدامها للتغطية والتستر على بعض الأفكار والآراء اللامدروسة والعمياء في حقوق الإنسان.

ومن جهة أُخرى، ينبغي الانتباه إلى أنّ مشروعية الحكومة والدولة في المنظار الإسلامي تتم عن طريق الأُمة ومن خلالها[3].
ويمكن دراسة تاريخ حقوق الإنسان في الإسلام من زاويتين:

---

(1) أنظر: **الفقه السياسي**، ج 3، ص 95.

(2) ﴿لَآ إِكْرَاهَ فِي ٱلدِّينِۖ قَد تَّبَيَّنَ ٱلرُّشْدُ مِنَ ٱلْغَيِّۚ﴾، سورة البقرة: 256.

(3) **دستور الجمهورية الإسلامية في إيران**، الأصل 6.

1 ـ البعد النظري بين النصوص الإسلامية.

2 ـ الوجهة التاريخية في التحوّلات السياسية والاجتماعية للمجتمعات الإسلامية قديماً وحديثاً.

حقوق الإنسان في الإسلام:

لمعرفة تاريخ الفرضيات النظرية لحقوق الإنسان في الإسلام ينبغي تقسيمه إلى قسمين، وتحليل كلّ منهما ودراسته على حدة:

أ ـ تاريخ تكوين حقوق الإنسان في الإسلام.

ب ـ تاريخ تدوين حقوق الإنسان في الإسلام.

تاريخ تكوين حقوق الإنسان في الإسلام:

ينبغي الالتفات إلى أنّ تاريخ تكوين مجموعة حقوقية في الإسلام كان قد رسم في بداية نزول الآيات القرآنية وأقوال النبي (ص)، والسيرة العملية، وتقريرات النبي (ص) . لذا ينبغي الإشارة إلى بعض الآيات والأحاديث المختصّة بهذا البحث:

1 ـ قال رسول الله (ص) : «مثل المؤمنين في توادّهم وتراحمهم وتعاطفهم، كمثل الجسد الواحد، إذا اشتكى منه عضو، تداعى له سائر الجسد بالسهر والحمّى»[1]. وفي هذا الحديث إشارة إلى أنّ أعضاء المجتمع المؤمنين، هم كالجسد الواحد في التوادّ والتعاطف والتراحم، فإذا اشتكى منه عضو تداعى له سائر الأعضاء بالسهر والحمى. ومفاد هذا الحديث إيجاد المقارنة في معرفة قيمة الفرد والمجتمع.

---

(1) **سفينة البحار**، ج 1، ص 13.

وفي النظرة الإسلامية تتجلى القيم والأدوار والإبداعات الاجتماعية من خلال وجود الأفراد. وبهذا يكون نموّها من الأهداف الأصيلة، والقابلة للاهتمام في الحياة، ولكنّ في الوقت نفسه، لا يُتغاضى عن قيمة المجتمع وأصالته أبداً. فكما أنّ التضحية بالمجتمع والوحدة من أجل الفرد والواحد بعيدة عن العقل والمنطق، وتصبّ باتجاه تخريب المبادئ والقيم، فكذا التضحية بالفرد من أجل المجتمع، والواحد من أجل الوحدة أمرٌ غير منطقي أيضاً، وسيؤدي إلى ضياع وتحطيم المبادئ والقيم وإيقاف عجلة السير عن النمو والرقيّ الإنساني.

2 ـ قال (ع): «إنما يجمع الناس الرضا والسخط»[1].

وفي هذا القول إشارة واضحة إلى بناء الوحدة الأصيل، والانسجام على أساس الرضا العام الذي هو أساس الديمقراطية في الفكر السياسي، ومن دونه يفقد النظام السياسي شرعيته.

3 ـ قال تعالى: ﴿إِنَّ هَٰذِهِۦٓ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَٰحِدَةً وَأَنَا۠ رَبُّكُمْ فَٱعْبُدُونِ ﴿٩٢﴾﴾[2]. وهذه الآية بيان لهذه الحقيقة، وهي أنّ النظرة الإسلامية في نظرية الأُمة هي أنّ يقبل الفرد جزئية الكل (المجتمع، الشعب، الأُمة) حسب إدراكه وإرادته واختياره، وفقاً للإيمان العالي الذي يحمله، ويوقف نفسه من أجله، أو يضحّي بها أحياناً، وهذه هي أعلى مرحلة في حرية الإنسان.

4 ـ لا يمكن سلب حق الحرية والاختيار في النظرة العالمية للإسلام في كافّة الأحوال عن الفرد، وهو حق ثابت ومحفوظ. قال تعالى: ﴿إِنَّا هَدَيْنَٰهُ ٱلسَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا ﴿٣﴾﴾[3] وقال أيضاً:

---

(1) **سفينة البحار**، ج 1، مادة الرضا.

(2) سورة الأنبياء: الآية 92.

(3) سورة الإنسان: الآية 3.

﴿فَمَن شَآءَ فَلْيُؤْمِن وَمَن شَآءَ فَلْيَكْفُرْ﴾[1]، وهذا دليل واضح على صحّة استنباط هذا التفكير.

5 ـ حقوق الفرد وأصالته هي إلى جانب حقوق المجتمع وأصالته ـ ويظهر أيضاً حتى في العودة الأخيرة للإنسان ـ ويتجلّى ذلك في الاعتقاد بالمعاد. قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ جِئْتُمُونَا فُرَادَىٰ كَمَا خَلَقْنَاكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ﴾[2].

6 ـ إنّ هناك تعقيداً وصعوبة تامّين في تحديد حاكمية الدولة، وتعيين مساحة دقيقة لحقوق الفرد وحرياته في المجتمع؛ بحيث إنّ كثيراً من الأُمور، برغم تصريح القانون بها، يصعب تشخيصها عملياً. ولكنّ ينبغي الانتباه إلى أنّ هذه المشكلة لا تختص بالحقوق الفردية، وحق حاكمية الدول فحسب، بل تتعدى واجهة الفرد إلى الفرد الآخر أو الجماعة، ويُنظر في كافة هذه المراحل الصعبة والدقيقة إلى الإنسان في هذا الاعتقاد الإسلامي. قال تعالى: ﴿إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾[3]. وقال أيضاً: ﴿يَا أَيُّهَا الْإِنسَانُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَىٰ رَبِّكَ كَدْحًا فَمُلَاقِيهِ ۝٦﴾[4]. وقد تمّ احترام كافة الحقوق الفردية للإنسان في هذه المراحل الشاقة.

7 ـ في الفكر السياسي الإسلامي، ليست الانفعالات والردود القهرية للفرد أو المجتمع على ظاهرة الظلم والتسيّب والانحلال والهروب من المسؤولية، وحدها تستوجب احترام حقوق الإنسان، بل إنّ هذا الفرض والتحميل والإلزام ينبع من اعتقاد الفرد والآخرين

---

(1) سورة الكهف: الآية 29.

(2) سورة الأنعام: الآية 94.

(3) أنظر: **ترجمة تفسير الميزان**، ج 1، ص 15.

(4) سورة الانشقاق: الآية 6.

بحاجتهم إلى التكامل، وإيصال منزلة الفرد الذاتية إلى حد قوله تعالى: ﴿وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِى﴾[1]. ليكون بهذا المستوى.

8 ـ في التصوّر الإسلامي أنّ الجهلَ بأهمية الإنسان ومنزلته الرفيعة التي أعدّها الله له، هو أساس الظلم والتعدّيات، وكذلك عدم معرفة الإنسان الصحيحة لنفسه؛ فما دام هذا الإنسان بهذا المستوى من عدم معرفته لنفسه وللآخرين، فسيبقى جاهلاً بمسؤولياته أيضاً، قال (ع): كفى بالمرء جهلاً أنّ لا يعرف قدره[2].

9 ـ أكدت النصوص الإسلامية على ضرورة احترام الإنسان ورعاية حقوقه، والاهتمام به، رغم التصنيفات والتوصيفات العارضة. قال (ع): «فإنهم صنفان: إما أخ لك في الدين، أو نظير لك في الخلق»[3].

10 ـ يتساوى الإنسان في الخلقة والطبيعة. قال تعالى: ﴿ٱلَّذِى خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَٰحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَآءً﴾[4].

11 ـ قوله سبحانه: ﴿وَمَا كَانَ ٱلنَّاسُ إِلَّآ أُمَّةً وَٰحِدَةً فَٱخْتَلَفُوا۟﴾[5] هو بيان لنفي الفواصل وحالات التمييز والفوارق اللامشروعة.

12 ـ لا يكون تقييم الإنسان في النظرة القرآنية لأجل التفاوت بين البشر، بل يرتبط هذا التقييم بتعقيد نظام الخلقة، وعامل المعرفة والنموّ الفكري للإنسان. قال تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَٰكُم مِّن ذَكَرٍ

---

(1) سورة ص: الآية 72.

(2) **نهج البلاغة**، الخطبة 16 ـ 9.

(3) المصدر نفسه، الرسالة 53 ـ 9.

(4) سورة النساء: الآية 1.

(5) سورة يونس: الآية 19.

وَأُنثَىٰ وَجَعَلْنَٰكُمْ شُعُوبًا وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوٓاْ﴾[1].

13 ـ أكّد النبي (ص) على نفي أيّ تمييز عنصري، أو طائفي بين البشر، وقال: «أيها الناس إنّ ربكم واحد، وإنّ أباكم واحد، كلّكم من آدم، وآدم من تراب»[2].

14 ـ قيمة كلّ إنسان وأهميته تكمنان في أداء دوره وعمله في المجتمع، قال (ع): «قيمة كلّ امرىء ما يحسنه»، وقال تعالى: ﴿كُلُّ نَفْسِۭ بِمَا كَسَبَتْ رَهِينَةٌ ۝٣٨﴾[3].

15 ـ اعترض الإسلام على بعض المعايير والموازين المادية، ومنها الحصول على بعض الميزات المبنية على القوة والغلبة والطمع والمال. قال تعالى: ﴿وَقَالُواْ نَحْنُ أَكْثَرُ أَمْوَٰلًا وَأَوْلَٰدًا وَمَا نَحْنُ بِمُعَذَّبِينَ ۝٣٥﴾[4]، وانتقص من وجود مثل هذه الظاهرة السيّئة.

16 ـ ينبغي رعاية العدالة في القضاء الإسلامي، حتى في كيفية النظر. قال (ع): «وآس بينهم في اللحظة والنظرة»[5].

17 ـ ميزان المساواة في الإسلام هو الحق والعدالة. قال (ع): «وليكن أمر الناس عندك في الحق سواء»[6]. وقال (ع) أيضاً: «واعلموا أنّ الناس عندنا في الحق سواء»[7]. وقد أوجز ذلك كلّه في قوله (ع): «خذ سواء، واعط سواء»[8].

---

(1) سورة الحجرات: الآية 13.

(2) **تحف العقول**، ص 29.

(3) سورة المدثر: الآية 38.

(4) سورة سبأ: الآية 35.

(5) **نهج البلاغة**، الرسالة 27 و 46.

(6) المصدر نفسه، الخطبة 59.

(7) المصدر نفسه، الرسالة 70.

(8) محمد بن الحسن الحر العاملي، **وسائل الشيعة**، ج 2، ص 10.

18 ـ النظرة القرآنية حول الأمن وأنه من نتائج النمو والتكامل البشري. قال تعالى: ﴿وَلَيُبَدِّلَنَّهُم مِّنۢ بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْنًا﴾[1]، وأنّ المدينة الآمنة هي نموذج المدينة الفاضلة. قال تعالى: ﴿وَضَرَبَ ٱللَّهُ مَثَلًا قَرْيَةً كَانَتْ ءَامِنَةً﴾[2].

19 ـ القدرة السياسية في الفكر الإسلامي هي الوسيلة الوحيدة للتمهيد والتحضير لنمو الإنسان وتطوّره، وليست هدفاً أو وسيلة للإطاحة والتخريب. قال (ع): «اللّهم إنك تعلم أنّه لم يكن الذي كان منّا منافسة في سلطان»[3].

20 ـ صيانة الإنسان الملتزم بالمشروع الإنساني عن أيّ تعرض أو مداهمة محتملة، هو حق من الحقوق المسلّمة والثابتة في الإسلام.

وقد أكّد عليها بقوله (ع): «لا تروّعوا المسلم، فإنّ روعة المسلم ظلم عظيم، ومن نظر إلى مؤمن ليخيفه بها أخذه الله ـ عزّ وجل ـ يوم لا ظلّ إلاّ ظلّه»[4].

21 ـ لقد شخّص النبي (ص) قسماً كبيراً من الحقوق الفردية فقال: «من أهان مؤمناً فقد بارزني بالحرب، وسباب المؤمن فسوق، وقتاله كفر، وأكل لحمه معصية، وحرمة ماله كحرمة دمه»[5].

22 ـ هدف الأنبياء في الفلسفة والسياسة الإسلاميتين هو إرجاع الناس وإعادتهم إلى الحرية، قال (ع): «إنّ الله بعث محمداً ليخرج

---

(1) سورة النور: الآية 55.

(2) سورة النحل: الآية 112.

(3) **نهج البلاغة**، الخطبة 129.

(4) يعقوب الكليني، **أصول الكافي**، ج 2، ص 273.

(5) **سفينة البحار**، ج 1، ص 41.

عباده من عبادة عباده إلى عبادته»[1]، وقال لمن فقد كرامته لحاجة ما: «لا تكن عبد غيرك، وقد جعلك الله حرّاً»[2].

23 ـ شعار ﴿لَا تَظْلِمُونَ وَلَا تُظْلَمُونَ ۝٢٧٩﴾ من الشعارات الأصيلة التي يحملها الإنسان في مجالات الود والمحبة، وقد عرضها القرآن الكريم لقلع جذور العنف والاعتداء[3].

24 ـ نفي الإكراه، من المقولات الواضحة والبيّنة التي يتمّ من خلالها تحريم سلب الحرّيات عن الإنسان، وقد ذكرت أصلاً حقوقياً في المحاكمات. قال تعالى: ﴿لَآ إِكْرَاهَ فِي ٱلدِّينِ﴾[4]. وقوله (ع): «رفع عن أُمتي»[5].

تاريخ تدوين حقوق الإنسان في التاريخ:

بدأت حركة تدوين حقوق الإنسان في التاريخ البشري منذ تحرير الآيات القرآنية ونزول القرآن في الأعوام الأُولى من عصر الرسالة. وقد تم بيان القضايا والمسائل المرتبطة بحقوق الإنسان في مجاميع الآيات القرآنية في الذكر الحكيم، ومن ثم تدوينها. وعلى هذا يمكن اعتبار بداية تدوين حقوق الإنسان في الإسلام قد تمت في العقد الثاني من القرن الأول الهجري، وفي العقود الأُخرى في القرن السابع الميلادي. ويُعَدُّ القرآن من أقدم المصادر التي دوّنت حقوق

---

(1) محمد بن الحسن الحر العاملي، **وسائل الشيعة**، ج 3، ص 14. **نهج البلاغة**، الخطبة 154.

(2) محمد بن الحسن الحر العاملي، **وسائل الشيعة**، ج 3، ص 43. **نهج البلاغة**، الرسالة 31.

(3) سورة البقرة: الآية 279.

(4) سورة البقرة: الآية 256.

(5) قال (ع): «رفع عن أُمتي تسعة... وعما أُكرهوا عليه».

الإنسان في التاريخ البشري بمقارنته مع تدوين حقوق الإنسان في الغرب.

إنّ جميع أقوال النبي (ص) وأفعاله وتقاريره، وتدوين الأحاديث والسيرة النبوية الشريفة، وتأليف جوامع الحديث، هي خطوة كبيرة وهامّة جداً في مجال تدوين حقوق الإنسان في الإسلام. وكذا عرض مباني فكرة حقوق الإنسان وجذورها في زوايا وخفايا كتب الحديث والسيرة، كسائر العلوم الإسلامية الأُخرى، لتمهيد الأرضية الخصبة والملائمة أمام الباحثين والمفكرين الإسلاميين لتقديم أبحاثهم ودراساتهم في مجال حقوق الإنسان، وتوسيع دائرة هذه الأبحاث، لتكون أبحاثاً موضوعية وجادّة في عصرنا الحاضر.

وقد شهد القرن الثالث الهجري حركةً وانفتاحاً لظهور مئات الكتب، وجوامع الحديث، وكتابة السيرة النبوية الشريفة، بأسماء عديدة ومتنوّعة، وعرض جملة من أُصول الفكر الإسلامي الجامع ومبانيه في ميادين الفكر والثقافة، والحضارة والتمدّن البشري، ومن بينها في مجال حقوق الإنسان.

ولحسن الحظ، بقيت أكثر هذه الكتب التي دوّنت حول أقوال النبي وأفعاله وسيرته العملية، في كافة الشؤون والقضايا الإسلامية، بعيدة عن الأحداث المدمرة والمريرة في التاريخ البشري، ومصونة من التلف. وفي أيدينا اليوم أكبر موسوعة من التراث الثقافي والعلمي الذي خلّده العصر الإسلامي الزاهر بالإشعاعات الفكرية والحضارية.

وقد دخل تنقيح كتب الأُصول والجوامع الأولية في الحديث، من قبل الباحثين والمحدثين الإسلاميين ـ على صعيد القضايا الإسلامية، ومن بينها القضايا المرتبطة بحقوق الإنسان ـ مرحلة جديدة من المسيرة التاريخية في كتابة حقوق الإنسان وتدوينها في الإسلام؛ حيث تمّ في هذه المرحلة التصنيف الموضوعي للحديث،

وبيان وتصنيف سند الروايات، وكذا تم تنقيح أحاديث التعارض، وكيفية معالجتها.

ووكانت المرحلة الجديدة كذلك مع بداية تدوين الفقه والأخلاق (وهما من العلوم الأساسية الهامة)، هذا التدوين الذي ظهر على شكل مجموعة متكاملة في القرنين الثالث والرابع الهجريين، حيث عُرضت في تلك الكتب والمصادر الفقهية والأخلاقية أبحاث عديدة حول حقوق الإنسان، وخاصة في عصر الشيخ الطوسي على نحو الاستدلال والنقد والتحليل. وأما التحوّلات الفقهية الأُخرى، وخاصّة في القرنين السابع والثامن الهجريين، فقد ظهرت ملامحها في كتب فقهية، كمؤلفات المحقق والعلاّمة الحلّي.

وقد وصل الفقه إلى قمة الازدهار والانفتاح في القرنين الثالث عشر والرابع عشر الهجريين، حيث عرضت فيهما دراسات وأبحاث موسّعة وعميقة، حول حقوق الإنسان في الإسلام، من خلال تصنيف مواضيع الفقه التقليدي للأبحاث السياسية في الفقه[1].

أما في عصرنا، فقد ظهرت شخصيات، بارزة ولامعة، علمية وفقهية، خطت خطوات كبيرة وعظيمة في تطوير الفقه، وإيجاد أساليب عصرية جديدة في تجديد الفقه وتكميله؛ فأضيفت أبحاث عرفانية حول بيان شخصية الإنسان وقيمته، إلى جانب الأبحاث الفقهية في مجال حقوق الإنسان. وفتحت آفاقٌ جديدة في مجال الفقه، بالاعتماد على عنصري الزمان والمكان في الاجتهاد، عرض فيها أصحاب الفكر والمختصون أبحاثاً موسّعة، من خلال اقتناص الأحكام المستحدثة من النصوص التي تتناسب مع ظروف الإنسان المعاصر[2].

---

(1) أُنظر: **الفقه السياسي**، ج 2، ص 25.

(2) المصدر نفسه، ص 65.

تحول حقوق الإنسان في التاريخ الإسلامي:

إنّ حقوق الإنسان في عصر النبي (ص) كانت أشبه بثورة سياسية وقيمية في مجال حقوق الإنسان؛ فالاحترام الذي بيّنه النبي (ص)، أكبر شخصية إلهية وصاحب مشروع سياسي - للإنسان، مهما كان انتماؤه الطائفي ولونه وطبقته الاجتماعية، والشخصية العظيمة التي رسمها للمرأة، وذمّه كافة الممارسات الهمجية والأعمال الجاهلية التي كانت تصدر زمن الجاهلية في تحقير المرأة وحالات التمييز، والظلم بحق المحرومين، ذلك كله لا نظير له في التاريخ.

فعندما ينهض النبي (ص) ويقف على قدميه عندما شاهد نعش يهوديّ يشيّع إلى مثواه الأخير، ويشترك مع اليهود والنصارى في هذا الموقف، ويقبل التحاقهم بالمجتمع الإسلامي، فإنه يبني بذلك أساساً للوحدة الوطنية. وقد عَدَّ النبي (ص) وأد البنات من أبشع صور التحقير والاستهانة والتدنيس لكرامة الإنسان. وكان يشجّع أصحابه على إيجاد سياسة الانتقاد والقول الحرّ، ولو استلزم الأمر إبداء رأيهم أمام رأي النبي (ص)، أو معارضةً لرأيه.

وكان جلوس النبي (ص) في حلقات أصحابه، بزهد وبساطة، ومن دون أيّ سمة خاصّة له. وكان يرسم تصويراً جميلا لتعالي الإنسان في التاريخ، ومنحه كرامته وحقوقه في كافة أدوار عصره. وكان أصحاب النبي الذين تربّوا في مدرسته (ص) وتغذّوا من فكره، نموذجاً من هذا التصور والتصوير. وكانت شخصية الإمام علي (ع) أكثر من غيرها وضوحاً وشدّةً في هذا المجال.

وليس لنا في الكلام طريق آخر، سوى الاختصار والإيجاز، يكفينا أنّ نلقي نظرة حول أُسلوبه في القضاء مع خصمه في محكمة العدل الإسلامي، ونفي التمييز الناتج عن انتسابه (ع) للنبي (ص)

وكونه صهراً له ومن قريش. وقد أصدر (ع) مرسوماً حكومياً مؤكّداً فيه على تعيين نفقة للسائل النصراني من بيت المال.

وقد رفض علي (ع) بعض المزايا الاجتماعية للمقاتلين الذين شاركوا في معارك بدر وحنين، وكذلك رفض تشكيل عوامل إفراطية هدفها استغلال الظروف، والبحث عن امتيازات وأرباح ماديّة لها. وكان يرى أنّ في المصلحة العامة مظهراً للإرادة الإلهية، وأساساً للحكومة العادلة، حيث دافع عن حقوق الإنسان وحريته إلى آخر حياته الشريفة. وقد ذكرنا كلامه (ع) في البحث السابق في هذا المجال.

ولقد بذل الأمويين جهوداً مضاعفة ومكّثفة، مع الأسف، في تلك الفترة من حكمهم، ليستبدلوا بالمساواة والحرية واحترام حقوق الإنسان النظام الطبقي والبحث عن الامتيازات والأرباح والمصالح الماديّة، والركض وراء السلطة والجاه والمال، باستخدام سياسة التحريف والتزوير للقيم والمبادئ الإسلامية، ومن ثم الاعتماد على القدرة والإمكانات المالية والعسكرية والسياسية الضخمة التي يمتلكونها، وهي بعيدة كلّ البعد عن المعارف والتعاليم الإسلامية الأصيلة؛ فانحرفت الخلافة عن الخط الإسلامي الأصيل، وتم تحريف الكثير من القيم والمبادئ الإسلامية في مجال حقوق الإنسان.

وقد رفع العباسيون، أوّل الأمر، شعارات رنانة ومثالية جوفاء لمواجهة حالات الانحصار، والأساليب البشعة التي اتبعتها الأموية؛ لكنّ هذه الشعارات وقعت في الوحل بسبب ماهية العوامل المؤثرة في انتقال القدرة إليهم من وجهة اجتماعية جديدة. فاتّبعوا أساليب أسلافهم، ولكن، هذه المرة، بأساليب جديدة، حرّفوا فيها القيم والمبادئ الإسلامية، وتجاوزوا ما كان عليه الأمويون من القمع والتمييز والتحقير والاستهانة بقيم الإنسان.

فإذاً كان الأمويون قد نقضوا حقوق الإنسان باعتمادهم الأصل الخرافي في التمييز الطائفي، فإنّ العباسيين تجاوزوا الأمويين في ذلك أكثر، إذا اعتبروا أنفسهم أكثر الناس ترجيحاً وأفضلية على غيرهم، وانهم شعب الله المختار، بسبب تصوّرهم واعتقادهم الانتساب إلى النبي (ص)، وعن هذا الطريق قاموا بتوجيه أساليبهم البشعة والإجرامية واللا إسلامية بنوع آخر من التحريف للقيم والمبادئ الإسلامية[1].

وإنّ دراسة الحركات والثورات السياسية والمسلحة وتحليلها، في هذين العصرين من فترات التاريخ الإسلامي، يشيران إلى أنّ هذه التحولات لها جذور في حالات التمييز والاستخفاف والاستهانة، وتضييع الحقوق الأساسية للأشخاص، وللقيم والمبادئ الإسلامية المتعلقة بهذه الحقوق[2].

أما عصر الإمبراطورية العثمانية، فعلى رغم سحق الحقوق والحريات الأساسية فيه للشعوب المسلمة، وغير المسلمة، فقد كان له ارتباط أقلّ بالامتياز والتفوق العنصري والمذهبي، ولكنهم أيضاً كأسلافهم الأمويين والعباسيين ارتكبوا أبشع الجرائم بحق الإنسانية جمعاء، واستغلوا الإنسان من خلال سياسة التحقير والاستهانة والظلم، وتضييع الحقوق العامة للإنسان الذي يخضع لحكمهم، مستترين بغطاء القيم والمبادئ الإسلامية، مثل الجهاد وإيجاد حالة من التعصب الإسلامي المتشدد، مستخدمين أساليب التحقير المبنية على التمييز ضد الشعوب والقبائل غير التركية، وغير المسلمة.

وإنّ العنف والاضطهاد اللذين مارسهما الأتراك في فترة حكمهم

---

(1) أُنظر: عباس علي عميد الزنجاني، **الثورة الإسلامية وجذورها**، ص 146.

(2) المصدر نفسه، ص 124.

المستبدّ، ونقضهم حقوق الإنسان، ذلك كله ترك انطباعاً سيّئاً في أذهان الغربيين حول الإسلام على أنّه نظام عسكري ظالم، يعتمد أساليب عنيفة ووحشية ومهينة ضد البشرية. وتداعى في أذهانهم نظرية أنّ «الإسلام قام بالسيف»، حتى أدى الأمر بكثيرين من المفكرين والكتّاب الإسلاميين إلى أساليب الإفراط للرد على الفكرة التي كوّنها الغربيون عن الإسلام ورسموا عنه صورة مشوهة وخاطئة. إذ إنّ حالات الإفراط لدى الباحثين الإسلاميين دعتهم إلى نفي بعض الأُصول السياسية في الإسلام كالجهاد، وأظهروا الإسلام على شكل غطاء للمساومة والتراجع والمداهنة.

لقد كان النفوذ الثقافي والاستعمار الغربيان، في القرنين الأخيرين، على درجة كبيرة من العنف والشراسة، ما أدى إلى فقدان الكثيرين من المسلمين هويتهم الإسلامية، ودعوتهم إلى المناداة بالإصلاح والتجديد في شعارات إسلامية فارغة عن المحتوى، وإعطاء معانٍ غير مدروسة عن الوحي، واقتناعهم بالأفكار العلمانية. أما في العقود الأخيرة فقد كان اهتمام المسلمين شديداً حول ضرورة احترام حقوق الإنسان، ولا علاقة لهم بصحّة الطريق والمعتقد الإسلامي كحقوق الإنسان، أو إعمالهم الأساليب الغربية تماماً[1].

ولو شاهدنا اليوم دساتير البلدان الإسلامية وقوانينها في مجال حقوق الإنسان، والأساليب السياسية فيها في مجال الحقوق الأساسية والحريات الفردية، فإننا نرى فيها ميولاً نحو شعارات الفكر الغربي في مجال حقوق الإنسان. وهذا التخلّي والابتعاد عن الهوية الإسلامية والقيم والمبادئ السامية في الإسلام في مجال حقوق الإنسان، أوجد في نفوسهم حالات من التضاد في الهوى

(1) عباس علي عميد زنجاني، **الثورة الإسلامية وجذورها**، ص 327.

والعمل. وأهم حادثة ينبغي ذكرها في هذا العصر هي تدوين حقوق الإنسان في الإسلام من قبل أعضاء منظمة المؤتمر الإسلامي، حيث رسموا منهجاً لا يبتعد كثيراً عن الحقائق الإسلامية في مجال حقوق الإنسان في ميثاق دولي إسلامي موحد.

المبحث الثاني
العزّة والكرامة وشرف الإنسان

إنّ الإنسان ذو عزّة وكرامة إنسانية منحها الله له، وقد ابتدأت الكرامة لدى الإنسان منذ ولادته ونموه، ورافقته في سيره نحو الكمال الإنساني، وستبقى معه خالدة ما لم تسلب عنه.

ولا تتلخص كرامة الإنسان في البعد الاجتماعي في حياته فحسب، بل هي في بعدها الفردي متساوقةٌ مع بعدها الاجتماعي. ولا يمكن فرض المجتمع الإنساني بمثابة موجود واحد حيّ، يتم تسييره وهدايته من قبل الدولة والحكومة نحو الخير والصلاح، أو كوجود الخلايا في الجسم حيث تخضع لاختيار جسم الإنسان، إذ يفتقد بذلك كافة الأفراد استقلالهم وإرادتهم وشخصياتهم المتميزة، ويصبحون أدوات تخضع للدولة والمجتمع، وتكون المؤسسات والمنظمات السياسية كأجهزة الجسم الحيّ، وهي الوسيلة الوحيدة لحياة المجتمع.

وبناء على هذه النظرة والاعتقاد، لا ينصبّ اهتمام الفرد إلاّ بالاستقلال والإبداع، وليس له دور آخر سوى خدمة المجتمع في الباطن واعتباره موجوداً ومنظماً ومنسجماً. ولو أمعنا النظر في هذا التشبيه لرأينا أنّ الخلايا تعيش لتمنح الحياة إلى هذا الجسم، ولكنّ الجسم لا يعيش أبداً لأجل تلك الخلايا.

وتظهر القيم والمبادئ والأدوار والإبداعات الاجتماعية بوجود الأشخاص في المجتمع؛ فنمو المجتمع وازدهاره يُعدّان من الأهداف الأصيلة والملفتة في حياة الإنسان. وكما أنّ التضحية بالمجتمع والوحدة لأجل الفرد والواحد، بعيدة عن العقل والمنطق السليم، وهي في وجهة تخريب القيم والمبادئ، فكذا التضحية بالفرد أمام المجتمع، والواحد أمام الوحدة، هي غير منطقية أيضاً، وتؤدي إلى سحق المبادئ والقيم وضياعها وإيقاف النموّ الإنساني.

ومن جهة أُخرى، إنّ الإنسان موجود لا شك في ذلك، لكنّ الكمال لا يتحقق فيه تماماً إلا متى ما كان يعيش في أجواء مجتمع سالم تنسجم مع كرامته وشخصيته؛ فالرهبانية والانزواء والحياة الفردية أو الحياة على أساس التفكير بالمصالح الشخصية، لا تتلاءم مع فلسفة خلق الإنسان، وأصل وجوده. ويمكن مشاهدة تصوير هذه الأنواع الثلاثة لشخصية الإنسان في التعاليم والمصادر الإسلامية.

ولا شك في أنّ التعقيدات في الوحدة، وفي المناسبات في المجتمع الإسلامي، هي كما قال رسول الله (ص) : «مثل المؤمنين في توادّهم وتراحمهم وتعاطفهم كمثل الجسد الواحد إذا اشتكى منه عضو تداعى له سائر الجسد بالسهر والحمّى»[1]. وشخصية الفرد أيضاً في المناسبات المعقدة تتعرض دائماً إلى التحولات المستمرة، ولكن، ليس بمعنى أنّ الأشخاص أمام المجتمع، والواحد أمام الوحدة، هم في حكم تراب الفخار.

صحيح أنّ شخصية الفرد تظهر النموذج الاجتماعي في قالبه،

---

(1) **سفينة البحار**، ج 1، ص 13، ونرى هذا النوع من الوحدة أيضاً في قوله تعالى: ﴿مَن قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي ٱلْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ ٱلنَّاسَ جَمِيعًا﴾، سورة المائدة: 32.

ولكنّ هذا الأُسلوب ناشئ عن الاستقلال والإرادة، وهو دليل على استقلالية الفرد، من خلال جعل أخلاقه وأُسلوبه وفقاً للعادات والتقاليد الاجتماعية، ومع وجود هذا، فإنه يبقى في حدود فرديته.

ولا ننسى أنّ إحساس التشابه العنصري، التاريخي الثقافي، والمشاركة في اللغة ونظائرها، ليست هي مانحة الوحدة الحقيقية للإنسان، بل إنّ الاعتقاد والمبدأ والمصالح والقيم المشتركة، هي التي توجد الوحدة بين فئة وجماعة ما، وتتغلب على النزاعات والخلافات الموجودة فيها. قال (ع): «إنما يجمع الناس الرضا والسخط». وهذه الحقيقة، هي أساس الوحدة الوطنية، وتشكيل الأُمة، وبناء الديمقراطية الحقيقية في الفكر السياسي الإسلامي.

فقوله تعالى: ﴿إِنَّ هَٰذِهِۦٓ أُمَّتُكُمۡ أُمَّةً وَٰحِدَةً وَأَنَا۠ رَبُّكُمۡ فَٱعۡبُدُونِ ۝٩٢﴾ يردّ نظرية تسليم الفرد المطلق أمام المجتمع، وانحلال الواحد في الوحدة، ويقبل جزئية الكل (المجتمع، الشعب، الأُمة)، ويجعل نفسه وفقاً لهذا الكل، ويضحي من أجله أحياناً. والمجتمع مركّب من هؤلاء الأشخاص بهذه المواصفات، فإنّ لم يكونوا فلا يكون المجتمع أبداً.

وقد ذكرنا سابقاً أنّ النظرة العالمية للإسلام، هي أنّ حق الحرية والاختيار في كلّ الأحوال هو حق ثابت، لا يمكن سلبه عن الأشخاص، وهو حق محفوظ. قال تعالى: ﴿فَمَن شَآءَ فَلۡيُؤۡمِن وَمَن شَآءَ فَلۡيَكۡفُرۡۚ﴾[1]. فمن خلال هذه النظرة العالمية يتكون المجتمع من تركيبة، وتعددية في الأذواق والآراء والأحاسيس والعواطف والإدارة والثقافات.

---

(1) سورة الكهف: الآية 29.

لقد بدأت الأُمة بكل أفرادها، بما لديهم من ثروة فطرية واكتسابية، مرحلة جديدة من حياتها الاجتماعية، لتعثر على هويتها الجديدة. ولكنّ في هذا الإدغام، تبقى الهوية الفردية على حالها؛ لأنّ الكل هو بمعنى الواحد الواقعي الذي انحلت فيه الآحاد، فلا وجود له أبداً، والمجتمع ليس إلاّ هؤلاء الأشخاص الحقيقيون المنسجمون بعضهم مع البعض.

وهذا الفكر لا يرضى أنّ تنحلّ هوية الفرد وشخصية الآحاد في وجود الكل والوحدة والمجتمع. كما أنّه لا يرى للمجتمع وجوداً واحداً كالمستحضرات والمركبات الكيمياوية. ويمكن الميل إلى أصالة الفرد، ولكنّ من هذه الجهة، وهي أنّ نوع تركيب الأشخاص، هو الناحية الروحية والفكرية والعاطفية والإرادية، والاعتقاد أيضاً أنّ المجتمع يمتلك حيوية موحدة ونوعاً في الوجود الجمعي. ويمكن اعتبار هذا ميلاً نحو فكرة أصالة المجتمع.

ويتحدث القرآن الكريم عن الأُمم والمجتمعات التي لها تفكير جماعي موحّد بسبب التعصّبات المذهبية أو القومية، ويرى أنّ الأجيال اللاحقة ستعاقب بأعمال وتصرفات الأُمم السابقة، ويعاتب الحاضرين بأعمال الغائبين والماضين، وإذا امتلكت الأُمة روحاً وفكراً جمعياً، فليس هناك إلاّ الحكم الحق[1].

فالصورة التي يرسمها الإسلام حول الإنسان، وجعله خليفة الله في الأرض: ﴿إِنِّي جَاعِلٌ فِي ٱلْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾[2] وأنّه سائر في الطريق الطويل، والطموح المتكامل نحو الله، ﴿كَادِحٌ إِلَىٰ رَبِّكَ كَدْحًا فَمُلَٰقِيهِ ۝٦﴾[3]، يمكن اعتبارها دليلاً واضحاً على وجود القيم والمبادئ،

---

(1) الميزان، ج 4، ص 112.

(2) سورة البقرة: الآية 30.

(3) سورة الانشقاق: الآية 6.

حول كلّ فرد من أفراد الأُمة الذين لهم صلاحية استحقاق هذه الرعاية.

والنتيجة المنطقية لمثل هذه النظرة حول الإنسان، تتجلى في الإعتقاد بالمعاد؛ لأنّ هذا الفرد، ومن خلال أهدافه ومسؤولياته الاجتماعية، سينتهي أخيراً إلى السير في الصراط المستقيم إلى الله، وسيحصل على النموّ المطلوب، وعلى تنميته وازدهار كفاءاته وقابلياته الكامنة والقرب إلى الله تعالى.

قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ جِئْتُمُونَا فُرَادَىٰ كَمَا خَلَقْنَاكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ﴾[1]، ﴿يَوْمَ تَجِدُ كُلُّ نَفْسٍ مَا عَمِلَتْ مِنْ خَيْرٍ مُحْضَرًا﴾[2].

لقد اعتمد النظام التربوي في الإسلام على الموافقات والاستعدادات والقابليات الفردية، واهتم بجوانب تربية الإنسان من خلال إيجاد وازع التقوى، وتحقيق القيم والمبادئ الأخلاقية في الفرد؛ وهذا دليل آخر على حفظ الهوية، واستقلال الفرد أمام المجتمع. وإلى جانب الخطابات العامة في القرآن، والقضايا التي يعرضها حول المجتمع، فإنّ هناك آيات كثيرة أيضاً، تخاطب كلّ فرد من أفراد الإنسان، وهذا يتطلب نوعاً من التفكير، وأُسوة الاقتداء، وأخيراً المسؤولية والكمال ﴿كُلُّ امْرِئٍ بِمَا كَسَبَ رَهِينٌ ﴿٢١﴾﴾[3].

وعلى هذا الأساس، فإنّ الاختيارات والاقتدارات الحكومية لا يمكن جعلها أبداً وسيلة لسلب الحقوق والحريات الفردية، أو أنّ تكون حجة لتضعيفها وإساءة استخدامها.

وينبغي الاعتراف هنا بأنّ حدود حاكمية الدولة، وتعيين الحقوق

(1) سورة الأنعام: الآية 94.

(2) سورة آل عمران: الآية 30.

(3) سورة المدثر: الآية 31.

والحريات الفردية في المجتمع شاقان وصعبان للغاية، ويتطلبان نوعاً من إعمال الظرافة الخاصة. فعلى رغم صراحة القانون في كثير من الأمور، يكون تشخيص حدودها صعباً جداً. ونفس هذا التعقيد كان قد جعل وضع القوانين العادلة والشمولية للبشر أمراً عسيراً ومشكلاً، بل مستحيلاً. وقد لاقت القرارات والإجراءات القانونية في تعيين الحدود، بين سوء التصرف وعدمه، للحقوق والحريات، وكذا إيجاد التعاون المشترك العادل بين الفرد وسائر الأفراد، صعوبات عديدة وطرقاً مسدودة وضيقة جداً.

وإنّ المشكلة الأساس في قضايا الحقوق والحريات الفردية لا تختصّ بالجهاز الحكومي فحسب، إذ يكون الفرد وجهاً لوجه مع فرد أو أفراد آخرين في هذه المرحلة. والقوانين الوضعية البشرية مهما كانت عادلة وواقعية، تسير في هذه الأروقة المستوية في العلاقات المعقدة ببطء وهدوء تامّين. فمع عدم إسهام الأُمة وإشراك مساعيها، فلا يؤدي أيّ عمل إلى النتيجة المطلوبة. وهذه هي المشكلة الكبرى التي أوصلت القوانين والقرارات الوضعية البشرية كافة إلى طرق مسدودة.

وإنّ اشتعال حروب مدمّرة، وإثارة صراعات دموية، جعلا العالم الغربي يفكر في الحقوق الفردية والحريات السياسية، لكنّ أصل كرامة الإنسان وشرفه الذاتي لا يمكن توجيههما بآراء الغرب وفلسفاتهم المادية والإلحادية. وهذا التضاد هو الذي جعل الغرب يعيش حالة من الصراع والتناقض في التعبير. لقد كانت فكرة حقوق الإنسان مبدأً اعتبر الإنسان أسمى ظاهرة على وجه الأرض، وأنّه خليفة الله والحاكم في الأرض. قال تعالى: ﴿إِنِّي جَاعِلٌ فِي ٱلْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ واعتبره أليق للتكامل في السير إلى ما لا نهاية له. ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلْإِنسَٰنُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَىٰ رَبِّكَ كَدْحًا فَمُلَٰقِيهِ ۝٦﴾، وأنّ أُسلوبه الذاتي هو من

أكثر الأساليب اعتدالاً وأكملها نمّواً ﴿وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّنْهَا فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَنْهَا﴾[1] وأنّ له فطرة طاهرة تبحث عن الحق وترفض الانتقال: ﴿إِنِّي وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ ٱلسَّمَوَاتِ وَٱلْأَرْضَ حَنِيفًا وَمَآ أَنَا۠ مِنَ ٱلْمُشْرِكِينَ ﴿٧٩﴾﴾[2]، وهو حرّ في الاختيار والعمل ﴿فَمَن شَآءَ فَلْيُؤْمِن وَمَن شَآءَ فَلْيَكْفُرْ﴾.

والأمر الآخر الذي ينبغي الاشارة إليه في هذه المقايسة هو: أنّ الكرامة الإنسانية، والحيثية الذاتية واحترامهما، لا يمكن اعتبارها لوحدها هدفاً حقيقياً وملزماً في رعاية حقوق الإنسان، لأنّ حاجة الإنسان؛ هذه، لها كرامة وقيمة ذاتية استدعتا رعاية حقوقه في مسير التكامل والقابليات وقيمته الكامنة. وبعبارة أُخرى: إنّ هذه الردود والانفعالات القهرية الحاصلة لدى الفرد أو المجتمع ليست ناتجة عن عدم النظم وظاهرة الخلافات الموجودة، بحيث تفرض مسألة ضرورة احترام حقوق الإنسان، بل إنّ العامل الأساس في احترام حقوق الآخرين هو الإيمان بحاجة الإنسان إلى التكامل والمعرفة التي أودعها الله سبحانه في ذاته، وهذه المعرفة هي التي جعلته مسؤولاً أمام الله سبحانه.

وفي هذه النظرة، لا تتلخص مطالبات الإنسان وأبعاده الوجودية في إطار الحدود المادية والفردية، بل تضم أبعاداً معنوية، وكذلك تضمّ الخير والحقوق العامة أيضاً. وإيجاد التوازن والانسجام والتعاون الدقيق والعادل بينها، بحاجة إلى نوع من التسهيل في مستوى التعقيد في أبعاد الإنسان. ومن هذا المنطلق، وبناء على الفكر التوحيدي، فإنه يتعهد بالقوانين التي تدافع عن حقوق الإنسان،

---

(1) سورة الشمس: الآيتان 7 ـ 8.

(2) سورة الأنعام: الآية 79.

وقد كان بداية قبوله هذه المسؤولية في ابتداء خلق الإنسان، بكافة تعقيداته.

وفي الفكر الإسلامي، ما لم يصل الإنسان إلى المعرفة الصحيحة في تلبية حاجاته ومتطلباته المُعقدة التي هي رمز تكامله، سيبقى جاهلاً بمسؤولياته. وفي الفكر الإسلامي أيضاً: إنّ من أعظم الجهالة عدم معرفة الإنسان بشخصيته وكرامته. قال (ع): «كفى بالمرء جهلاً أنّ لا يعرف قدره»[1]، وإذا نال تلك المعرفة، فسيشعر بكرامة الآخرين وشخصيتهم في نفسه.

قال (ع): «فإنهم صنفان، إمّا أخ لك في الدين، أو نظير لك في الخلق»[2]. وكذلك لا يسمح الإنسان لنفسه بالاستهانة أو السخرية من الآخرين. قال تعالى: ﴿لَا يَسْخَرْ قَوْمٌ مِّن قَوْمٍ﴾[3].

وقد ورد في الوثائق والسجلاّت الحقوقية المعاصرة، كالفصل الثالث من دستور الجمهورية الإسلامية الإيرانية، ومنظمة الحقوق الإسلامية التي صوتت عليها منظمة المؤتمر الإسلامي، سلسلة من العناوين في مجال الحقوق والحريات، وقد يبدو في بعض الموارد أنها استعملت نفس التعابير التي وردت في لائحة حقوق الإنسان. ولكنّ بعد إمعان النظر، والتدقيق في تاريخ ما يسمى بحقوق الإنسان والمصادر الإسلامية، يتضح أمران:

1 ـ إنّ لعناوين حقوق الإنسان ومحتواها جذوراً في الفقه والحقوق الإسلامية، وإنّ تاريخها في الإسلام وتراثها الحضاري سبق تلك الحقوق الوضعية والمادية بقرون.

---

(1) **نهج البلاغة**، الكلمات القصار.

(2) المصدر نفسه، الرسالة 53.

(3) سورة الحجرات: الآية 11.

2 ـ هناك اختلاف بين هذه الحقوق في الإسلام والحقوق الوضعية المادية في بعض الموارد، وهذا ينبع عن عمق النظرة الإسلامية نحو كرامة الإنسان ورعاية حقوقه.

المبحث الثالث

حقّ المساواة بين البشر

إنّ أصل المساواة، هو أول أساس للنظام الاجتماعي في الإسلام، وكذلك، إنّ الأديان والمذاهب الفلسفية والمادية الأُخرى، تهتم إلى هذا الحد بحق المساواة بين البشر، وبالقيم الاجتماعية، والسياسية، والحقوقية والاقتصادية. وهذا التعاون ناتج عن اختلاف في الرؤية في معرفة شخصية الإنسان، وما يحمله من قيم أخلاقية وإنسانية عالية. فمن خلال الخصائص الإنسانية المشتركة يمكن معرفة عمق فكرة المساواة بين البشر في الاعتقاد الإسلامي، وهذه الخصائص هي:

1 ـ ترجع البشرية بكل تنوعاتها وانتماءاتها القومية والطائفية، والخصائص المادية والمعنوية كافة، إلى أول مخلوق ومخلوقة خلقهما الله عزّ وجل، واللذين هما أبوا البشرية كلها، مهما كان تفوقها واستعدادها الذاتي. فالبشرية كلها متشابهة في النوع والطبيعة معاً. قال تعالى: ﴿ٱلَّذِى خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَٰحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَآءً﴾[1].

2 ـ يُعَدُّ الإنسان بمثابة البذر والغصن؛ فهو ليس مادة سهلة، وهو غير متساو بالنسبة للأشكال والحركات والاتجاهات والعوامل

(1) سورة النساء: الآية 1.

الأُخرى؛ فحركته واتجاهه نحو الكمال، وهذا النشاط والحركة والنهوض كلها لها جذور راسخة في فطرته، وتشاهد هذه الخصلة في عامة الناس بلا استثناء. قال تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلۡإِنسَٰنُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَىٰ رَبِّكَ كَدۡحٗا فَمُلَٰقِيهِ ۝٦﴾[1].

3 ـ رغم أنّ قسماً من شخصية الإنسان يكون من عوامل لها دور في الحياة والمجتمع، لكنّ القسم الآخر من شخصية الإنسان، وهو له أهمية واعتبار، يعود إلى جذور نابعة من ذاته وإبداعه. فقد وهب الله سبحانه هذه الثروة العظيمة لكل إنسان،. قال تعالى: ﴿وَنَفَخۡتُ فِيهِ مِن رُّوحِي﴾[2]. لقد تقمّص الإنسان هذه الشخصية والوجدان الفطري قبل اكتساب الشخصية والوجدان، أيّ قد امتلكها من قبل.

4 ـ أوجد تفاوت النظرة واختلاف الانتقاد، الفواصل والمساحات الفارغة بين أفراد الإنسان، ومن خلال هذا الجسر خلقت لديهم التبعية والانقسامات الكثيرة والتشعّبات العديدة، ولكنّ هذه الفواصل والمساحات لم تخرج الإنسان عن طبيعته المنسجمة والموحدة، حتى عن حدود الحق والباطل. قال تعالى: ﴿وَمَا كَانَ ٱلنَّاسُ إِلَّآ أُمَّةٗ وَٰحِدَةٗ فَٱخۡتَلَفُواْۚ﴾[3].

5 ـ كما أنّ الاشتراك يكون في الخصائص الاكتسابية للإنسان في أساس الوحدة البشرية وعوامل التشكل والتعاون والتنسيق والتعامل، فكذلك الاشتراك في الخصائص الطبيعية والفطرية المشتركة أيضاً، حتى يمكن أنّ تصبح هذه الخصائص هدفاً أصيلاً

---

(1) سورة الانشقاق: الآية 6.

(2) سورة ص: الآية 72.

(3) سورة يونس: الآية 19.

أساسياً وقوياً لإيجاد المشاركة والتعاون، أو العيش المشترك. قال (ع): «فإنهم صنفان، إما أخ لك في الدين، أو نظير لك في الخلق»[1].

6 ـ إنّ رمز الاختلافات الشكلية والظاهرية بين أفراد الإنسان، من قبيل الاختلاف في الجنس (الرجل والمرأة)، والعنصر واللون والقومية واللغة، ينبغي البحث عنه في أسرار وتعقيدات نظام الخلقة، وهذا البحث يولّد المعرفة والعرفان. قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا ۚ إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ﴾[2].

وقال أيضاً: ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ خَلْقُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافُ أَلْسِنَتِكُمْ وَأَلْوَانِكُمْ ۚ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَاتٍ لِلْعَالِمِينَ ﴿٢٢﴾﴾[3].

7 ـ لقد منح الله سبحانه بني آدم العزة والكرامة، فقال: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ﴾[4]؛ فالإنسان حامل للأمانة والسرّ الكبير المكنون الذي أعرضت عن حمله السماوات والأرض، قال تعالى: ﴿إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ﴾[5].

8 ـ كلّ إنسان مسؤول أمام الله، وكذا بالنسبة للأشخاص الآخرين والمجتمع، فكل منهم مسؤول عن الآخر، ولكل منهم وظائف مشتركة، لأنّ الجميع مخلوقون من قبل الله سبحانه، وهم

---

(1) **نهج البلاغة**، الرسالة 53.

(2) سورة الحجرات: الآية 13.

(3) سورة الروم: الآية 22.

(4) سورة الإسراء: الآية 70.

(5) سورة الأحزاب: الآية 72.

أعضاء في المجتمع الواحد. قال (ص) : «كلّكم راع وكلّكم مسؤول عن رعيته»[1].

9 ـ التقوى هي الملاك في التمييز بين الأشخاص، وهي معيار وملاك في تقسيم الوظائف، كما أنها وسيلة لنيل الأهداف الإنسانية العالية، وليست عاملاً للتمييز أمام القانون.

قال (ع): «أيها الناس، إنّ ربكم واحد، وإنّ أباكم واحد، كلكم من آدم، وآدم من تراب، إنّ أكرمكم عند الله أتقاكم، وليس لعربي على أعجمي، ولا أحمر على أبيض ولا أبيض على أحمر فضل إلاّ بالتقوى»[2].

10 ـ قيمة كلّ إنسان بما يؤديه من إنتاج وعمل، وكيفية ذلك العمل والانتاج. قال تعالى: ﴿كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ رَهِينَةٌ ۝٣٨﴾[3]، وإنّ ملاك تقييم الإنسان، هو كفاءاته وأداؤه، قال (ع): «قيمة كلّ امرئ ما يحسنه» والشخصية الحقيقية لكل إنسان ينبغي العثور عليها في ذاته وأعماقه. قال (ع): «من فاته حسب نفسه، ما نفعه حسب آبائه»[4].

ولا فائدة في الشخصية الإضافية والاعتبارية، من دون الشخصية الذاتية، قال (ع): «من أبطأ به عمله لم يسرع به نسبه»[5]. وإذا أغمضنا الطرف عن حالة التقوى في شخصية الإنسان، فهم متساوون كافة رغم هذه الاختلافات والخلافات. قال (ع): «أصل المرء دينه، وحسبه وكرمه تقواه، وإنّ الناس من آدم شرع سواء»[6].

---

(1) **مجموعة ورام**، ص 60.
(2) **تحف العقول**، ص 29.
(3) سورة المدثر: الآية 38.
(4) **نهج البلاغة**، باب الحكم، الرقم 389.
(5) المصدر نفسه، باب الحكم، الرقم 22.
(6) **سفينة البحار**، ج 2، ص 348.

11 ـ استنكر الإسلام أنّ تكون الفوارق والميزات على أساس الثروة أو القدرة، قال تعالى: ﴿وَقَالُوا۟ نَحْنُ أَكْثَرُ أَمْوَٰلًا وَأَوْلَٰدًا وَمَا نَحْنُ بِمُعَذَّبِينَ ۝٣٥ قُلْ إِنَّ رَبِّى يَبْسُطُ ٱلرِّزْقَ لِمَن يَشَآءُ وَيَقْدِرُ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ ۝٣٦﴾[1]. وليس للخصائص القومية أو الطائفية دور في التقسيم العادل لحقوق الأُمة. قال (ع): «إني لا أرى في هذا الفيء فضيلة لبني إسماعيل على غيرهم»[2]. فالجميع متساوون أمام القانون، قال (ع): «الناس كلهم سواء كأسنان المشط»[3]. وإنّ حقوقهم ومزاياهم ووظائفهم وفرص العمل متساوية ومتاحة للجميع، قال (ع): «الحق لا يجري لأحد إلاّ جرى عليه، ولا يجري عليه إلاّ جرى له»[4]. وأمر (ع) الحكام في أنّ يروا الناس متساوين أمام الحق، قال (ع): «وليكن أمر الناس عندك في الحق سواء»[5]، وعليهم أنّ يعلنوا عن اعتماد شعار المساواة في المجتمع، قال (ع): «واعلموا أنّ الناس عندنا في الحق سواء»[6]. وقال (ع) أيضاً: «خذ سواء وأعط سواء»[7].

وقد أصدر الإمام علي (ع) أوامره إلى قادته بأن يراعوا حقوق الناس، ويساووا بينهم في التعامل. قال (ع): «وآس بينهم في اللحظة والنظرة»[8].

---

(1) سورة سبأ: الآيتان 35 ـ 36.

(2) محمد بن الحسن الحر العاملي، **وسائل الشيعة**، ج 11، ص 80.

(3) **من لا يحضره الفقيه**، ص 579.

(4) نهج البلاغة، الخطبة 216.

(5) المصدر نفسه، الرسالة 59.

(6) المصدر نفسه، الرسالة 70.

(7) محمد بن الحسن الحر العاملي، **وسائل الشيعة**، ج 12، ص 10.

(8) **نهج البلاغة**، الرسالة 27.

12 ـ إنّ الاختلاف الوحيد الذي قبله الإسلام على أنّه واقع وحقيقة لا يمكن اجتنابه هو الاختلاف الموجود بين الرجل والمرأة. فالفلسفة الكونية تقتضي أنّ يكون كلّ منهما مكملاً للآخر. وقد تصدى كلّ منهما للمسؤولية الممنوحة له على أساس هذا الاختلاف والتمايز الموجود بينهما. وفي النتيجة، فهما يختلفان في بعض القضايا الحقوقية.

ويرى الكثيرون من الباحثين والمفكرين الفلاسفة أنّ الوحدة والاشتراك في نوعين من الجنس البشري في الإنسانية باعثان على حصول المساواة الكاملة بلا نقص أو بخس؛ مع إننا نرى أنّ المساواة غير متوافرة في الخلقة، لأنّ أصل التفاوت في أيّ نظام يعتمد على مقتضى الحكمة، وقد طبق هذا القانون في حضور الرجل والمرأة، ويشير هذا بنفسه إلى اختلاف الأدوار والمسؤوليات الموزّعة على الرجل والمرأة معاً.

المشتركات بين أفراد الإنسان:

وصلنا في هذا التحليل إلى ثلاثة أقسام ينبغي الالتفات إليها في خلق الإنسان، وهي:

1 ـ القسم الإنساني المشترك، وهذا موجود بنحو متساو مشترك بين أصناف الرجل والمرأة كافة.

2 ـ قسم يختص بأصناف النساء وخلقهن.

3 ـ قسم يختص بالرجال وخلقهم يجعلهم متمايزين عن النساء. فمن خلال هذه الحقيقة، لا شك في أنّ شعار (تساوي الحقوق) سيظهر على أنّه شعار مزيّف ومنمّق وعملة مزوّرة، ولذلك فإنّ المقلدين للغرب في شعاراتهم الجوفاء لم يلتفتوا

إلى هذه الناحية. وعندما نؤكد نحن على وجود هذه الفوارق الحقيقية، بمقتضى الحكمة والتدبير في نظام معقد، وعلى عدم التشابه بين حقوق المرأة والرجل في بعض الموارد، ونعتقد أنها من لوازم العدالة، فإنّ حديثنا في الواقع ينصبّ حول فلسفة الحقوق التي تستمدّ جذورها من أصلين أساسين هما: أصل الحكمة التوحيدي، والعدالة.

ويشير القرآن الكريم إلى فلسفة خلق الرجل والمرأة، وقد أوقَفَنا على رمز الاختلافات الحقوقية بين هذين الجنسين. ولا شك في أنّ كافة الحقوق الناتجة عن وجهة إنسانية الإنسان بين الرجل والمرأة، مشتركة ومتساوية. أما لو أردنا الإمعان في الحقائق العينية، كما هي عليه، فإنّ خصائص المرأة (الهوية المختصة بالمرأة) توجب حقوقاً خاصة للنساء، وإن خصائص الرجل (الهوية المختصة بالرجل) توجب أيضاً، حقّاً خاصّاً للرجال. وإنّ غض النظر عن مشاهدة هذه الاختلافات الحقيقية والعينية بين الرجل والمرأة، ستترتّب عليه خسائر فادحة لا يمكن تعويضها في مجال تنظيم الحقوق وتقسيم المسؤوليات بين الرجل والمرأة. فعلى رغم أنّ الغرب وضع حلولاً كثيرة، ومعالجات أكثر، من خلال استخدام الإمكانات والكفاءات اللازمة، لكنها بقيت بلا حلول، ولم يتمكن من حل المشكلة.

وإنّ الاختلافات الحقيقية الموجودة بين الرجل والمرأة في بعض الموارد، لا تستلزم تفاوتاً في المسؤوليات والحقوق فحسب، بل إنّ التدريبات والتعليمات الاختصاصية والمسؤوليات المتعيّنة لكل منها تستوجب لكل من الرجل والمرأة تخصيص أقسام ومسؤوليات تخصصية في المجالات التي تعنيهما.

وإنّ على الدولة الإسلامية مسؤولية تهيئة الظروف والأجواء المناسبة، من خلال رعايتها للموازين الإسلامية للرجل والمرأة،

لإيجاد النموّ والتطور، وإحياء الحقوق المادية والمعنوية لهما. وعليها أنّ تدافع عن حقوق الأُمومة، خاصة في حق الحضانة وفترة الحمل، وعن الأطفال الذين لا مأوى لهم ولا كفيل، وأنّ توجد محاكم قضائية صالحة للدفاع عن كيان الأُسرة وأمنها ودوامها، وأنّ تفتح مراكز ومؤسسات للضمان الاجتماعي، تكفل فيها حقوق النساء العجزة والمسنّات منهن واللواتي بلا كفيل، وأنّ تُمنح الأُمهات الكفيّاتُ حق حضانة أبنائهن، وأنّ تصدر المحاكم أحكاماً لصالحهن، في حال عدم توافر الولي الشرعي لحضانة أبنائهن.

وقد تكررت بعض المفاهيم والقيم الإنسانية، في الرسالة التي بعثها الإمام أمير المؤمنين (ع) لمالك الأشتر، ومنها المساواة بين أفراد الإنسان. وإنّ كان هناك بعض التشكيك في انطباق بعض عناوينها على بعض تلك الموارد، لكنّ نقلها هنا لا يخلو عن الفائدة وهي:

1 ـ تساوي الأُمة في ضرورة شمولها العدالة والانصاف.

2 ـ تساوي الأُمة في عدم إظهار عيوب الآخرين، أو الاستخفاف والاستهانة بكراماتهم.

3 ـ تساوي الأُمة في ضرورة اجتناب الحقد والبغض، وإبعاده عن القلوب.

4 ـ تساوي الأُمة في اختيار من لهم صلاحية تامة، وفي إعطائهم المسؤوليات في الدولة.

5 ـ تساوي الأُمة في اختيار الحياة والعيش الكريم والعادل، وفي حق الاستعانة ببيت المال.

6 ـ تساوي الأُمة في حق التشريع والاستجابة لمتطلباتها وتلبية حاجاتها.

7 ـ تساوي الأُمة في تحمل المشاق لتلبية حاجاتها الضرورية.

8 ـ تساوي الأُمة في استخدام المعاهدات المشتركة.

9 ـ نفي التمييز، وإعطاء الأولوية للفرد أو الجماعة في الحقوق المشتركة.

10ـ تساوي الأُمة في تعامل الدولة معها باللطف والعطف والمحبة.

11ـ تساوي الأُمة في استخدام أحب الأُمور لدى المسؤولين، أيّ الاعتدال في الحق، وتوسيع دائرة العدل، أو تحصيل الرضا العام.

12ـ تساوي الأُمة في تحصيل الرضا العام من خلال البذل والعطاء، لرفع المعاناة وجشوبة العيش وصعوبته عنها.

13ـ تساوي الأُمة في إحياء النظرة اللامتشائمة، والرضا عنها.

14ـ تساوي الأُمة في استخدام آدابها وتقاليدها الاجتماعية والقومية المستوجبة للانسجام وإصلاح الأُمور.

15ـ تساوي الأُمة في إحراز المواقع الاجتماعية المختلفة لتقسيم العمل، وتنظيم أُمور ومتطلبات أفراد الأُمة، بعضهم مع البعض.

16ـ تساوي الأُمة في تسامح الحكام، التي تظهر أثناء الحكم، وحالات المحبة ورضا الأُمة.

17ـ تساوي الأُمة في تقييم الأعمال من قبل محاسبي الدولة.

18ـ الدفاع عن المحرومين لتحقيق المساواة.

19ـ على الحكام الذين يرغبون في تطبيق المساواة في الأُمة أنّ يخصصوا أوقاتاً للعبادة وتهذيب النفس.

20ـ اجتناب القادة والحكام العزلة والابتعاد عن الأُمة، لأجل وصول الأُمة إلى حقوقها، ورعاية الحكام لحقوق الأُمة.

المبحث الرابع

توفير الأمن العام

الأمن هو الصيانة عن التعرض للأذى المادي أو المعنوي، التصرف الإجباري أو حالات الإكراه. أما عند الأفراد، فمعناه عدم الخوف من تضييع الحقوق والحريات، وعدم المخاطرة بالمكتسبات، وأنّ لا يهدد أيّ عامل حقوقهم المشروعة. إنّ لزوم الأمن وضرورته ـ بهذا المفهوم ـ في المجتمع، ينتج عن طبيعة الحقوق البشرية. فمن لوازم الحقوق والحريات المشروعة، صيانتها عن التعرض للآخرين، والابتعاد عن المغامرات والمخاطر، وحالات التعدي ومظاهر العنف.

ولو أمعنّا النظر في ذلك، فإننا نرى أنّ المخاطر والتهديدات، بمفهومها الواسع والشمولي، تعمّ أيّ أرضية وعوامل محتملة، مما يؤدي إلى النقض والتعرض بالفعل للحقوق المشروعة للأشخاص. فعلينا أنّ نعتقد إذن، أنّ الأمن هو أعم من منع النقض والتعرض بالفعل، وأنّ نعتقد أيضاً بضرورة إيجاد الظروف والشرائط اللازمة لصيانة الحقوق، ورفع تلك الأرضيات والأجواء وعوامل التعرّض المحتملة.

ويطلق الأمن أحياناً على حالات الأشخاص، في ظروف خاصة، عند شعورهم بلزوم حفظ حقوقهم المشروعة وصيانتها، ويكون ملازماً لحالة الهدوء والاستقرار، ومرادفاً لها أمام الاضطراب النفسي. فيكون ضد الأمن في هذه الصورة، وهي حالات الشعور بالخوف والقلق والإحساس بالخطر. فمن البديهي والواضح إذن أنّ يعم مفهوم الأمن بمعناه العام المتقدم هذا المعنى النفسي أيضاً.

ولتحقيق الأمن في المجتمع ينبغي توافر العوامل التالية وهي:

1 ـ تطبيق العدالة والقانون بالتساوي، وتعميمهما، ونفي أيّ تمييز في المجتمع.

2 ـ المواجهة المستمرة لحالات العنف والاعتداء، وحالات التعرض المحتملة، وعوامل الشدَّةِ والعنف، وفرق الموت التي تصنعها بعض الجهات. وإحباط العوامل التي تثير حالات التعرض في المجتمع، واتخاذ الاستعدادات اللازمة لإزالة جذور العنف والتعرض.

3 ـ تعريف عامة الأُمة بحقوقها وبحقوق أفرادها، وضرورة التعرف على الأساليب التي تستخدمها في التعامل مع الآخرين، للحفاظ على حقوقهم.

4 ـ تقديم ضمانات لاحترام القيم والمبادئ وتطبيقها في المجتمع (الإيمان والأخلاق).

5 ـ تقديم ضمانات لتطبيق القانون ومعاقبة المعتدين على حقوق الأُمة، والخارجين على القانون.

فالنظرة القرآنية حول الأمن هي في أنّه أحد أهداف استقرار حكم الله واستخلاف الصالحين، وعرض مشروع الإمامة. قال تعالى: ﴿وَعَدَ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ مِنكُمۡ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ لَيَسۡتَخۡلِفَنَّهُمۡ فِي ٱلۡأَرۡضِ كَمَا ٱسۡتَخۡلَفَ ٱلَّذِينَ مِن قَبۡلِهِمۡ وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمۡ دِينَهُمُ ٱلَّذِي ٱرۡتَضَىٰ لَهُمۡ وَلَيُبَدِّلَنَّهُم مِّنۢ بَعۡدِ خَوۡفِهِمۡ أَمۡنٗاۚ يَعۡبُدُونَنِي لَا يُشۡرِكُونَ بِي شَيۡـٔٗاۚ﴾[1].

إنّ الشعور بالأمن من خصائص المؤمن، قال سبحانه وتعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِيٓ أَنزَلَ ٱلسَّكِينَةَ فِي قُلُوبِ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ﴾[2]، وإنّ مداهنة الأعداء

---

(1) سورة النور: الآية 55.

(2) سورة الفتح: الآية 4.

ومساومتهم يتنافيان مع ظاهرة الأمن في المجتمع، قال سبحانه: ﴿فَلَا تُطِعِ ٱلْمُكَذِّبِينَ ۝٨ وَدُّوا۟ لَوْ تُدْهِنُ فَيُدْهِنُونَ ۝٩﴾[1]. وإنّ تأمين الأمن هو أحد أهداف الجهاد، قال سبحانه: ﴿وَقَٰتِلُوهُمْ حَتَّىٰ لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ ٱلدِّينُ لِلَّهِ﴾[2]. المدينة الآمنة هي المدينة الفاضلة والمثالية في القرآن. قال سبحانه وتعالى: ﴿وَضَرَبَ ٱللَّهُ مَثَلًا قَرْيَةً كَانَتْ ءَامِنَةً مُّطْمَئِنَّةً يَأْتِيهَا رِزْقُهَا﴾[3].

ويعتقد الإمام علي (ع) أنّ تأمين الأمن وإيجاده في المجتمع، من دواعي قيام الصالحين، ومن الأهداف العالية للإمامة، إذ يقول (ع): «اللهم إنك تعلم إنّه لم يكن الذي كان منّا منافسة في سلطان، ولا التماس شيء من فضول الحطام، ولكنّ لنردّ المعالم من دينك، ونظهر الإصلاح في بلادك، فيأمن المظلومون من عبادك»[4]. وقال أيضاً في عهده لمالك الأشتر، عامِلِهِ على مصر، مؤكداً على ضرورة المصالحة لتأمين الأمن، والمنع من حدوث عوامل تهدد أمن المجتمع وسلامته. «لا تدفعن صلحاً دعاك إليه عدوك لله فيه رضا، فإنّ في الصلح دعة لجنودك، وراحة من همومك، وأمناً لبلادك. ولكنّ الحذر كلّ الحذر من عدوك بعد صلحه، فإنّ العدو، ربما قارب ليتغفّل، فخذ بالحزم»[5].

إنّ إيجاد أيّ عنف وخوف في أوساط الأُمة، وزرعهما في قلوب الناس الأبرياء ممن لم يرتكبوا أيّ مخالفة أو جريمة، هو ظلم عظيم بحق الإنسانية، وتعدٍ صارخ على حقوق الناس في الإسلام،

---

(1) سورة القلم: الآيتان 8 ـ 9.

(2) سورة البقرة: الآية 193.

(3) سورة النحل: الآية 112.

(4) **نهج البلاغة**، الخطبة 131.

(5) المصدر نفسه، الرسالة 53.

وهو من الجرائم الجسيمة. روي عنه (ع) أنّه قال: «لا تروّعوا المسلم، فإنّ روعة المسلم ظلم عظيم». وقال رسول الله (ص) : «من نظر إلى مؤمن نظرةً ليخيفه بها، أخافه الله عزّ وجل يوم لا ظلّ إلاّ ظلّه»[1].

وقال الإمام الصادق (ع): «من روّع مؤمناً بسلطان ليصيبه منه مكروه، فلم يصبه فهو في النار. ومن روع مؤمناً بسلطان ليصيبه منه مكروه فأصابه فهو مع فرعون وآل فرعون في النار»[2]. ولا يختصّ الأمن بالحفاظ على النفس والمال، والعمل والحقوق والحريات المشروعة، بل يعمّ العزة والكرامة، وحيثية الأفراد وسمعتهم وشرفهم أيضاً. قال رسول الله (ص) : «من أهان مؤمناً فقد بارزني بالحرب». وقال (ص) : «سباب المؤمن فسوق، وقتاله كفر، وأكل لحمه معصية، وحرمة ماله كحرمة دمه»[3].

وقال الإمام الصادق (ع) أيضاً: «من أهان مؤمناً على مؤمن بشطر كلمة، لقي الله وبين عينيه مكتوب آيس من رحمة الله»[4]، ولا يجوز للمؤمن أنّ يذلّ نفسه، ويهين كرامته وشخصيته. قال (ع): «إن الله فوّض إلى المؤمن أُموره كلها، ولم يفوض إليه أنّ يكون ذليلاً»[5]. وقال الإمام الصادق (ع): «إذا قال الرجل لأخيه المؤمن أُفّ، خرج من ولايته، وإذا قال أنت عدوي كفر أحدهما، ولا يقبل الله من مؤمن عملاً وهو مضمر على أخيه المؤمن»[6].

---

(1) محمد بن يعقوب الكليني، **أُصول الكافي**، ج 2، ص 273.

(2) المصدر نفسه، ج 2، ص 274.

(3) **سفينة البحار**، ج 1، ص 41.

(4) المصدر نفسه.

(5) محمد بن الحسن الحر العاملي، **وسائل الشيعة**، ج 11، ص 424.

(6) **سفينة البحار**، ج 1، ص 41.

ففكرة الأمن إذن، لها أهمية خاصة جداً في الإسلام. فلايجوز الدخول إلى بيوت الآخرين من دون إذن منهم، وقد عَدَّ الإسلام ذلك نوعاً من التعرض والاستهانة بحقوق الآخرين. بل يحرم النظر إلى داخل البيوت أيضاً، والاطلاع على عورات الناس، إلى درجة أنّ الشخص المتعرض إنّ قتله صاحب البيت فهو مهدور الدم (أي المتعرِّض)[1].

فالأمن مختص بالصالحين، وبمن لم يرتكبوا أيّ مخالفة في المجتمع، ويمن يؤدون وظائفهم ومسؤولياتهم تجاه مجتمعهم، ويحترمون القانون.

أما من كانوا في المسار المعاكس، أو من ارتكبوا الجرائم والعنف، فينبغي حرمانهم من الأمن بطبيعة ماهية عملهم، قال تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَلَمْ يَلْبِسُوٓاْ إِيمَٰنَهُم بِظُلْمٍ أُوْلَٰٓئِكَ لَهُمُ ٱلْأَمْنُ﴾[2]. وقد حذَّر القرآن الكريم من يفكرون في الخديعة والمكر والتآمر والسيّئة فقال: ﴿أَفَأَمِنَ ٱلَّذِينَ مَكَرُواْ ٱلسَّيِّـَٔاتِ﴾[3]. وحذّرهم أيضاً من مكر الله وهو: انعاكسات وردود أفعالهم المنحطّة والدنيئة، ومعطيات جرائمهم ونتائج فسادهم في المجتمع. قال تعالى: ﴿أَفَأَمِنُواْ مَكْرَ ٱللَّهِۚ فَلَا يَأْمَنُ مَكْرَ ٱللَّهِ إِلَّا ٱلْقَوْمُ ٱلْخَٰسِرُونَ ﴿٩٩﴾﴾[4]. ولهذا صرّح الدستور بضرورة صيانة كرامة الأفراد، وأنفسهم، وأموالهم، وحقوقهم، ومأواهم ومحلّ سكناهم، إلاّ في الموارد التي سمح بها القانون[5].

---

(1) **تحرير الوسيلة**، ج 1، ص 491.

(2) سورة الانعام: الآية 82.

(3) سورة النحل: الآية 45.

(4) سورة الأعراف: الآية 99.

(5) **دستور الجمهورية الإسلامية الإيرانية**، الأصل 22.

المبحث الخامس

حدود الحريات الأساس

ينبغي علينا في بداية هذا البحث، أنّ نوضح مفهوم الحرية. فهي كسائر المفاهيم السياسية لها معانٍ عديدة ومختلفة. ولها استعمالات متنوعة.

نحن نعلم أنّ أيّ مجتمع يعيش أفراده على أساس مجموعة من الالتزامات والتعهدات، فلا يقدر الفرد على أداء أيّ عمل دائماً وأينما كان برغبته وطواعية نفسه. فالحرية المطلقة ليست سوى التسيّب والانحطاط والفلتان الأخلاقي، وعدم الانضباط، ورفض الالتزامات والتعهدات الاجتماعية. وإنّ إيجاد المحدودية وبعض القيود الاجتماعية أمر ضروري في الحياة الاجتماعية لا يمكن اجتنابه.

وينبغي أنّ يتحدد الكلام بمقدار هذه المحدودية والقيود، والبحث عن الموانع، لأنّ تلك المحدوديات والقيود المفروضة تتحدد مرة من قبل الأشخاص، والجماعات والفئات، والدولة، والمجتمع، والشرائط الحاكمة، وأحياناً من قبل القانون. وينبغي ملاحظة هذه المحدوديات والقيود، ومعرفة أيّها يمكنه تحديد مفهوم الحرية، وعلى أيّ مبنى ومعيار يتم ذلك؟ واستناداً إلى أيّ ميزان ومقياس؟ ومن جهة أُخرى ملاحظة أنّ هذه الحريات لا ينفصل بعضها عن البعض، وهي متلازمة ومرتبطة ببعضها في مجالات السياسة، والاقتصاد، والثقافة، والاعتقاد والفكر، وكذلك الحريات المدنية.

لذلك، فإنّ عرض تعريف دقيق وجامع ومانع للحريّة أمر عسير وشاقّ للغاية، بل هو أمر مستحيل.

لقد عرّف (منتسيكو) الحرية بأنها «القيام بأيّ عمل سمح به القانون». ونشرت مذكرة حقوق الإنسان الصادرة في فرنسا عام (1789 م) في تعريفها لمفهوم الحريات بأنها: القيام بأعمال لا تخلّ بالأمن وبعمل الآخرين. ويعتقد البعض أنّ الحريات هي المعدّل بين حالتي عدم حاجة المجتمع إلى الاجتهاد والإكراه، والتشدد في إحكام السيطرة التامة لكل ما يصدر من أعمال وتصرفات. ويعتقد آخرون أنّ معنى الحرية هو منح الفرص الكافية لكل شخص للاعتناء بحياته وتهيئة مستلزماته الضرورية، والخلاص من القيود المفروضة، ولكنّ في حدود القانون، وكذا يمكن اعتبار الحقوق القانونية التي يكسبها الفرد من الحياة في حدود حاكمية الدولة، تعريفاً آخر للحرية.

وإن عمدة الأبحاث المرتبطة بالحرية يختص بالفرد والدولة، وبعبارة أُخرى: الإنسان والقانون. فالمحور الأساس في بحث الحرية في الحقيقة، هو معرفة مدى حماية حقّ الفرد في التعبير عن الرأي والاعتقاد، وعلاقته بالأنشطة السياسية والاجتماعية والاقتصادية، والابتعاد عن تعرّض الدولة والقانون. وبعبارة أُخرى: إلى أيّ حدّ يخضع عمل الإنسان وتصرفاته لاقتدار القانون وحكم الدولة؟

يرى الغرب أنّ فلسفة الحرية في الاعتقاد، ترتبط بأصل الاستثمار، وإرضاء الغرائز وإشباع الرغبات واللذائذ المادية، وأنّ مبنى وضع القوانين وميزان حاكمية الدول يعتمد أيضاً على ميول الأكثرية وشهواتها. ويرى الشرق من خلال اعتقاده بالجبر التاريخي وحكومة القوانين الديالكتيكية المادية في العالم، بأنّ الحريّة قد انحصرت في تشديد التضاد، وإيجاد ظروف، أو بالأحرى، نوعٍ من الهداية المحكومة بالقوانين الديالكتيكية.

وكل فريق يبيّن أسباب الحاجة إلى الحرية من منظاره الخاص،

فمنهم من يرى أنّ سبب الحاجة هو الميول الحيوانية والمادية لدى الإنسان، وآخرون يرون أنّ التعاون والانسجام مع قوانين التكامل هو العامل الأساس للحرية.

وفي هذه الأوساط، يعتقد الإسلام أن الهوية والعامل الإنساني هما سبب الحرية، وأنّ الإنسان يمتلك قابليات واستعدادات كثيرة وميولاً إنسانية عالية، وهذه الميول والقابليات هي منشأ الحرية لدى الإنسان. ويري الإسلام أنّ الحرية على هذا الأساس، أمر يستوجب نوعاً من التكامل الإنساني؛ فالحرية في هذا المنظار حق إنساني ومطلب ناتج عن القابليات والطاقات الإنسانية؛ وتحرّر هذه القابليات والميول العالية عن أيّ مانع أو تزاحم، نابع عن تكامله وسيره في هذا الطريق.

ولقد بيّن الإسلام مسألة الحرية في قالب التوحيد، وأنّ تقيّد الإنسان والتزامه وطاعته لأوامر الله بيان لأُسلوب تكامل الإنسان ودعوته إلى نفي مطلق الطاعة لغير الله، بأيّ نحو، وبأيّ وسيلة كانت. فالموحّد الحقيقي، هو الإنسان الحرّ الذي لا يخضع لأيّ حكم وسلطة.

لقد رسم القرآن شخصية الأنبياء على أنهم رجال أحرار بذلوا قصارى جهودهم لتحرير شعوبهم من بطش الحكام، وفك قيود الأسر التي فرضها عليهم نمرود وفرعون وقيصر وأبو جهل وغيرهم، وهدفهم هو تحرير الإنسان من أغلال النفس الأمّارة. قال تعالى: ﴿وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَٱلْأَغْلَٰلَ ٱلَّتِى كَانَتْ عَلَيْهِمْ﴾[1].

إنّ الحرية بالمفهوم الإسلامي تبدأ من الذات؛ فما دام الإنسان

(1) سورة الأعراف: الآية 157.

لم يتحرر من أسر الذات والشهوات، لا يمكنه أنّ يتحرر من أسر الطواغيت والعوامل الخارجية. والذي يجرّ الإنسان نحو أسر الجبابرة والطواغيت هو قيود الجهل والذلّ والطمع وعبادة الهوى والشهوات والغرائز الحيوانية؛ بل حتى الطواغيت والجبابرة الذين أذلّوا البلاد والعباد، هم أيضاً وقعوا تحت أسر الأهواء وحب الرئاسة، والتعطّش إلى القدرة والأنانية والغرور، وعبادة الدنيا والذوبان فيها، والانهماك في الشهوات واللذائذ المادية.

ولا ينتهي طريق المواجهة والتحدي والمضيّ في سبيل الحرية، والصمود ضد أعداء الحرية وفي سبيل اقتلاع جذور من أذلّوا رقاب الشعوب. فطريق الجهاد والنضال مستمرّ لا ينتهي أبداً. وعلى المسلمين أنّ يقوموا بجهاد آخر موازٍ لهذا الجهاد وهو: جهاد النفس، وتحرير الذات، وفكّ القيود عن القلب والفكر، والتحرر عن رقّ العبودية والتبعية والذل والخشوع.

قال أمير المؤمنين (ع): «فإن الله بعث محمداً (ص) ليخرج عباده من عبادة عباده إلى عبادته، ومن عهود عباده إلى عهوده، ومن طاعة عباده إلى طاعته، ومن ولاية عباده إلى ولايته»[1]. لقد كان هدف الأنبياء، هو تحرير الإنسان عن ولاية غير الله. قال (ع): «لا تتخذوا أولياء من دون الله». ويمكن إيجاز مواجهتهم لطواغيت عصورهم بهذه الجملة وهي قوله تعالى: ﴿أَنْ عَبَّدتَّ بَنِيٓ إِسْرَٰٓءِيلَ ۝٢٢﴾[2]. وقد أكّد الإسلام هذا الكلام بقوله (ع): «لا تكن عبد غيرك وقد جعلك الله حراً»[3].

---

(1) **نهج البلاغة**، الخطبة 154.

(2) سورة الشعراء: الآية 21.

(3) محمد بن الحسن الحر العاملي، **وسائل الشيعة**، ج 3، ص 243.

إنّ الحرية في المفهوم الإسلامي لا يمكن تفكيكها عن تعهد الإنسان أمام الله، والتزامه بولايته والتسليم لحكم التشريع الإلهي. ولهذا السبب تُبنى الحرية على نظرة كونية وتوحيدية عميقة وراسخة وذات معنى، ويكون عنصر العقلانية دخيلاً في الحرية. فالإنسان ليس حراً في الأعمال والأفكار غير العقلانية، ولا يحترم الإسلام هذا النوع من الحريات. فمع أنّه يحترم الفكر وحرية البيان والعقيدة في التعبير عن الرأي على ضوء أصل ﴿لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِۖ﴾، لكنه لا يفرض على الإنسان أنّ يقلد تقليداً أعمى، ومن طرق غير عقلائية. فالإسلام يرفض هذا النهج والأُسلوب التقليدي الأعمى، ولا يولي له أيّ احترام وأهمية.

لقد حطّم إبراهيم (ع) الأصنام، وذكر نبي الإسلام (ص) الأصنام بسوء، وأصدر أوامره بتحطيمها، ورفض الخرافات المعتمدة على الأوهام والتقليد والإكراه، لأنّ نوع الحرية هذا، واحترام مثل هذه العقائد، هو في الحقيقة إغراء بالجهل، وإبقاء البشرية في الأسر.

إنّ كافة الأوامر الإلهية في القرآن الكريم في مجال الفكر والعقل والتدبر، تدل على حرّية الفكر والعقيدة، لأنّ كليهما لازم وملزوم للآخر، كما أنّ كليهما يستلزمان حرية البيان والفكر والعقيدة أيضاً. ولكنّ ما هي حدود هذه الحرية في نقل الفكر والعقيدة إلى الآخرين؟ حتى في تلك المرحلة التي تسلب فيها قدرة التفكير عن الآخر، وتفرض عليه أفكاراً وعقائد أُخرى، أو يضلل بها؟ ففي ظروف غير عادلة وغير متساوية، وعند انعدام التوازن الفكري، حيث يكون بيان العقيدة غير علمي، وغير مدروس، وبعيداً عن الاختيار، ويتم في أجواء سلب الحرية والإرادة عن الآخر، هل تكون حرية البيان والمطبوعات والأحزاب والأديان أمراً مقبولاً ومعقولاً؟

لقد حرّم الإسلام قمع الأفكار والعقائد، ولم يجوّز لأيّ أحد

التعرض أو الإساءة لمن له عقيدة معينة أو مؤاخذته[1]. وأكّد الدستور أيضاً: أنّ الصحف والمطبوعات حرّة في بيان مطالبها، إلاّ إذا أخلّت بركن من أركان الإسلام، ومبنى من مبانيه، أو أدّى ذلك إلى ضياع حقّ عامّ. وقد حدّد قانون المطبوعات تفصيل هذا الأصل.

فالتحرّيات السرّية، وتسجيل المخاطبات الهاتفية وبثها والتنصّت على المكالمات السلكية واللاسلكية، والتعتيم، وعدم نقل الأحداث والوقائع حين وقوعها، واستراق السمع والتجسس على الآخرين، ذلك كله سلب للحرّيات العامة، وهو غير مسموح قانوناً إلاّ في موارد خاصة، تتعارض فيها هذه الحريات مع المصالح العامة وأمن البلد، وضرورات أُخرى، تمنع من حدوث مثل بعض هذه الحريات.

أما الأحزاب والمؤسسات والجمعيات السياسية والصنفيّة، والمنظّمات الإسلامية أو الأقليات الدينية (الزرادشتية، اليهود، النصارى) فهي حرّة في عملها ما لم تتناقض مع أُصول الاستقلال، والحرية، والوحدة، وتهدّد كيان النظام الإسلامي. فلا يحقّ لأيّ أحد منع تلك التشكلات السياسية عن المشاركة، أو أن يُفرض على الآخرين المشاركة والحضور فيها. وقد بيّن قانون الأحزاب الموارد المستثناة عن ذلك الأصل في عدّة مواد من الدستور، وحدّد القضايا الممنوعة قانوناً، فيجوز إقامة التجمعات الحزبية والمسيرات والتظاهرات العامة من دون حمل السلاح، إذا لم يخل ذلك بالمباني والاعتقادات الإسلامية.

ويحقّ لأيّ أحد اختيار الوظيفة والعمل الذي يناسبه في المجتمع، ما لم يكن مخالفاً لقواعد الإسلام والمصالح العامة وحقوق الآخرين. وعلى الدولة أنّ تهيىء فرص العمل بالتساوي،

---

(1) **دستور الجمهورية الإسلامية الإيرانية**، الأصل 23.

وتشغِّل الأيادي العاملة في مؤسسات الدولة، وعليها ضمان الوظائف للجماعات المختلفة لسدّ حاجة البلد، فمن دون التحضير وتهيئة أجواء الحرية لا يكون هناك تعريف صحيح وواضح لمفهوم العمل. لذا ينبغي أنّ يكون ملاك تشغيل القوى والأيدي العاملة قائماً على عنصري الأمانة والكفاءة. قال أمير المؤمنين (ع): «لا تقبلن في استعمال عمّالك وأمرائك شفاعة إلاّ شفاعة الكفاءة والأمانة»[1].

ولا يحقّ لأيّ أحد أنّ يُبعد الآخر عن موطنه ومحل عمله، أو فرض الإقامة الجبرية على أحد، إلاّ ما حدّده القانون، ومنع منه، واقتضته المصلحة العامة للبلد. قال رسول الله (ص): «البلاد بلاد الله، والعباد عيال الله، حيثما أصبت خيراً فأقم»[2].

وقال علي (ع): «خير البلاد ما حملك»[3].

المبحث السادس

أهمية الحقوق العامة

أ ـ حقّ التظّلم:

شعاره ﴿لَا تَظْلِمُونَ وَلَا تُظْلَمُونَ ﴿٢٧٩﴾﴾[4]، وحرمة إفشاء الظلم ونشره، قال تعالى: ﴿لَّا يُحِبُّ ٱللَّهُ ٱلْجَهْرَ بِٱلسُّوٓءِ مِنَ ٱلْقَوْلِ إِلَّا مَن ظُلِمَ﴾[5].

---

(1) **نهج البلاغة**، الرسالة 53.

(2) **نهج الفصاحة**، ص 223.

(3) **نهج البلاغة**، الكلمات القصار 442.

(4) سورة البقرة: الآية 279.

(5) سورة النساء: الآية 148.

إنّ حرمة الظلم في الإسلام ليس معناها حفظ حقّ الإنسان في التظلّم فحسب، بل هي فرض وواجب من أجل إحياء الحق والعدل وإماتة الباطل والظلم. ولقد اهتم الإسلام اهتماماً شديداً بمسألة تطبيق العدالة والقضاء والمساواة بين الناس، وأولاها قيمة وأهمية بالغة، وهو دليل واضح على احترام الإسلام حقّ التظلّم لأفراد المجتمع كافة[1]. فكان تأسيس المحاكم العادلة، أول خطوة في احترام حقّ التظلّم، بحيث يسهل لكافة أفراد المجتمع مراجعة تلك المحاكم، لنيل حقوقهم. وقد صرح الدستور الإيراني الإسلامي: بأن أفراد المجتمع كافة لهم الحق في أنّ يكون لهم محاكم قضائية صالحة وعادلة، ولا يحقّ لأيّ أحد منع الآخرين من مراجعة المحاكم القضائية، أو تقديم الشكوى، طبقاً لما جاء في القانون.

وبما أنّ أيّ أحد لا يمكنه الدفاع عن نفسه، وإقامة الدعوى والمرافعة في المحاكم لوحده، فقد سمح القانون والشرع باختيار المحامي والوكيل للدفاع عنه، وهي خطوة أُخرى في التظلم واستيفاء حقوق أفراد المجتمع.

ونظراً لأهمية القضاء وشروطه الخاصة، لا يمكن فرض العقوبات ومجازات الأشخاص إلاّ من خلال المحاكم الصالحة وطبقاً للقانون. ولأجل الحفاظ على سلامة جهاز القضاء، وعدم التلاعب في إجراء القوانين من قبل القائمين بأمر القضاء لأغراض مادية أو ذاتية، ولجلب التأييد العام وإيجاد الثقة واعتماد الأُمة، فإنّ علنية المحاكم، هي من لوازم الحرية، وخطوة أُخرى في الحفاظ على حقّ التظلّم لأفراد المجتمع.

وقد نفى الإسلام كلّ أثر حقوقي يترتب على الإكراه والعنف؛

---

(1) بحثنا هذا في قسم القوة القضائية.

فكل عمل يقوم على الإجبار والإكراه[1]، كالإجبار على الشهادة أو الإقرار أو القسم، هو ممنوع، وليس له أثر واعتبار ووجهة قانونية أو شرعية. فالأصل البراءة، وهو من الأُصول العملية في علم الأُصول، ومن مباني الفقه الإسلامي، ومقتضاه: أنّ كلّ إنسان بريء حتى تثبت إدانته، إنّ ثبت عليه جرم أو جنحة أو جناية.

وعلى ضوء قاعدة «لا حرج» يُمنع الإضرار بالآخرين، ولا يحقّ لأيّ أحد استيفاء حقّه من خلال إضراره بالآخرين، أو التعدّي على حقوقهم وعلى المصالح العامة، أو أن يهدّد سلامة المجتمع والبلد وحقوق الآخرين وأمنهم لأجل استيفاء حقّه.

ب ـ حق التربية والتعليم:

التربية والتعليم من الأهداف والوظائف السامية للأنبياء (ع)، قال تعالى: ﴿وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْحِكْمَةَ﴾[2]. وهما ضرورة حتمية لا يمكن تركها في تنمية شخصية الإنسان. وهي أمر واجب في الإسلام، وسبب في تكامل الإنسان في النظرة القرآنية. قال تعالى: ﴿هَلْ يَسْتَوِى ٱلَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَٱلَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ﴾[3].

فالعلم في الإسلام، موقع وتشريف لمعرفة الله، وهو أساس الإيمان. قال تعالى: ﴿وَلِيَعْلَمَ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْعِلْمَ أَنَّهُ ٱلْحَقُّ مِن رَّبِّكَ فَيُؤْمِنُوا۟ بِهِۦ فَتُخْبِتَ لَهُۥ قُلُوبُهُمْ﴾[4]. والاصطفاء والاختيار في الإسلام يقومان على أساس ميزان امتلاك التربية والتعليم، قال تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ ٱصْطَفَىٰهُ عَلَيْكُمْ وَزَادَهُۥ بَسْطَةً فِى ٱلْعِلْمِ وَٱلْجِسْمِ﴾[5].

---

(1) حديث: «رفع عن أُمتي تسعة.. ما أُكرهوا عليه».

(2) سورة آل عمران: الآية 164.

(3) سورة الزمر: الآية 9.

(4) سورة الحج: الآية 54.

(5) سورة البقرة: الآية 247.

فقدان التربية والتعليم في الإسلام علامة على إماتة القلب. قال تعالى: ﴿وَطَبَعَ ٱللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ فَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ ﴿٩٣﴾﴾[1]، وعلامة على العمى، قال (ع): «لأنّ العلم نور الأبصار من العمى»[2]، ودليل على نقصان العقل، قال تعالى: ﴿وَمَا يَعْقِلُهَآ إِلَّا ٱلْعَٰلِمُونَ ﴿٤٣﴾﴾[3]، وإمارة على النفاق، قال تعالى: ﴿وَلَٰكِنَّ ٱلْمُنَٰفِقِينَ لَا يَعْلَمُونَ ﴿٨﴾﴾[4]، وسبب الانحطاط والسقوط، قال (ع): «فإذا كتم العالم علمه، واستكبر الجاهل عن طلب العلم، رجعت الدنيا على تراشها قهقرى»[5]، وسبب في الذلة والاستهانة والاستخفاف، قال (ع): «إذا أرذل الله عبداً حظر عليه العلم»[6]. وأخيراً قيمة كلّ إنسان بمقدار علمه، قال (ع): «أكثر الناس قيمة، أكثرهم علماً، وأقل الناس قيمة، أقلّهم علماً»[7]. وقال رسول الله (ص) : «لست أحبّ أنّ أرى الشابّ منكم إلاّ غادياً في حالين: إما عالماً أو متعلماً»[8]، وقال الإمام الصادق (ع) أيضاً: «لو علم الناس ما في العلم لطلبوه، ولو بسفك المهج، وخوض اللّجج»[9].

وعلى هذا الأساس، ينبغي أنّ ينظّم البرنامج الاقتصادي في الإسلام، بأن يكون له شكل ومحتوى، وأنّ تنظّم ساعات العمل

---

(1) سورة التوبة: الآية 93.

(2) من كلام أمير المؤمنين (ع).

(3) سورة العنكبوت: الآية 43.

(4) سورة المنافقون: الآية 8.

(5) أنظر: **الحياة**، ج 1، ص 57.

(6) **نهج البلاغة**، الكلمات القصار 288.

(7) **أمالي الشيخ الصدوق**، ص 19.

(8) محمد باقر المجلسي، **بحار الأنوار**، ج 21، ص 170.

(9) المصدر نفسه، ص 177.

لكلّ شخص بحيث يمكنه، مضافاً إلى بذل جهده، أنّ يكون له متسع من الوقت لتهذيب ذاته، وتنميتها، وتربيتها معنوياً وسياسياً واجتماعياً؛ وذلك يضاعف الإبداعات ويطوِّر الكفاءات. وعلى الدولة أيضاً، توزيع وسائل التربية والتعلم مجاناً على التلاميذ وطلاّب المدارس من أفراد الشعب حتى انتهاء فترة الإعدادية والمتوسطة. وكذا توزيع وسائل التعليم مجاناً،باستمرار حتى في المراحل العالية، والحصول على الشهادات الجامعية، إلى حين وصول البلد إلى الاكتفاء الذاتي. وينبغي التسريع في تطبيق أمر التربية والتعليم في الإسلام، وتعميمه على أفراد الأمة كافة، ليكونوا معلِّمين ومتعلِّمين في آن واحد؛ وذلك لتسليح المجتمع بسلاح العلم والمعرفة والنمو والتقنية الحديثة. وتتطلب هذه المرحلة مشاركة الأُمة الفعّالة والنشطة للدولة، لإنجاز هذا العمل والمشروع الضخم في أمر التربية والتعليم.

ج ـ حق امتلاك الضمان الاجتماعي:

لا تقتضي الطبيعة الذاتية للإنسان استمرار الإبداع والعمل في كافة الظروف ومختلف المجالات وإلى الأبد في حياته، بل إنّ هناك وقفة ستتم في مرحلة زمنية من عمره، كأن لا يعثر على عمل، أو يصبح عاطلاً عن العمل لأسباب معيّنة، أو لكبر سنّه وشيخوخته بحيث يكون غير قادر على تأمين مستلزمات حياته الضرورية، هذا إضافة إلى أنّ هناك من يفتقدون المعيل مع حاجتهم إليه، وأبناء السبيل الذين انقطعت بهم السبل، رغم امتلاكهم إمكانات مادية جيدة، وكذا من تعرضوا للحوادث والابتلاءات، والزمنى والمرضى ممن هم بحاجة إلى رعاية وخدمات صحّية وإشرافات طبية وغيرها.. فمن أين يتم تأمين ذلك؟ وهل كلّ من يقدر على العمل له وحده فقط حق الحياة في المجتمع الإسلامي؟ وفي الظروف الطبيعية، يترك كلّ واحد منهم لشأنه ليعيش كما يعيش الطفيليون في خفّة واستكانة ومذلة؟

روي عن الإمام علي (ع) أنّه رأى رجلاً ضريراً كبيراً في السن قد بلغ الشيخوخة، يطلب المعونة من الناس ويستجدي منهم، فسأل عنه فقالوا له: إنّه نصراني، فظهرت آثار الغضب على وجه الإمام وقال (ع): «استعملتموه لمّا كان شاباً، وتركتموه في كبر سنّه! وحرمتموه من عونكم وإحسانكم» ثمّ أمر أصحابه قائلاً: «أنفقوا عليه من بيت المال»[1].

لذلك يجب على الدولة ـ في حدود القانون ومتسعه ـ أنّ تنفق من الميزانية العامة، ومن ميزانية الأموال التي تصل إلى خزينة الدولة عن طريق مشاركة الأُمة، ومن الأموال التي تصلها من جهات عديدة ذكرناها على كلّ فرد من أفراد المجتمع، بلا تمييز أو تفضيل أحد على آخر ،مع رعاية العدالة والمساواة لسدّ حاجتهم، وأنّ تقدم لهم ضمانات مستقبلية ودعماً تاماً لهم لتأمين حياتهم من خلال بناء مؤسسات التكافل والضمان الاجتماعي، وغيرها من المؤسسات الخدمية للمواطنين.

---

(1) محمد بن الحسن الحر العاملي، **وسائل الشيعة**، ج 11، ص 49.

الفصل الثامن

نتائج البحث

نستنتج من الأبحاث السابقة أنّ الفكر السياسي في الإسلام، عبارة عن مجموعة حلقات متصلة بعضها مع البعض، وهي مكوّنة من سلسلة الأُصول والمباني السياسية في ما يتعلق بأمر السياسة والدولة. أما العناصر الأساس لهذه المجموعة فهي عبارة عن: الإمامة، وولاية الفقيه، والشورى، واحترام الأفكار العامة والرأي الآخر، وحق تعيين المصير الجماعي، والرضا العام، والانتقاد البنّاء والسليم، وتقديم العظات والنصائح، والإشراف العام، والمراقبة لأجهزة الدولة، ومراقبة عملها وأدائها الحكومي، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والحرية، والاستقلال، وسيادة الإسلام، وقيام الدولة الإسلامية.

وفي هذه المجموعة روابط معقّدة وارتباط منطقي، بحيث إنّ التحليل والتصوّر لكل من تلك العناصر والمقولات المذكورة على نحو منفصل عن أجزاء المجموعة الأُخرى، سيؤديان إلى تضييع الهدف والمحتوى الإسلاميين لتلك المقولة، وستتبدل هذه المقولة

إلى مفهوم سياسي جامد وجافّ وعار عن الروح والقيم والمبادئ الروحية والمعنوية والأخلاقية، وتتعارض أحياناً مع المقولات الأُخرى.

وهذا كله، من أزمة ونقصان وتعارض ليس في المفهوم فحسب، بل في مجال التطبيق والتنفيذ أيضاً، أو في تحقيق بعضها دون بعضها الآخر. وهو نفس الإشكال ـ بعنوان المثال ـ الذي حصل في أيام المشروطة، حيث جُرّد الفكر الإسلامي الشورائي عن محتواه ومضامينه، دون توافّر العناصر السياسية الإسلامية الأُخرى، وصبّ في قالب البرلمان على الطراز الغربي، من دون أنّ يحدث تغييراً مناسباً في أركان الدولة الشاهنشاهية الملوكية، وحالات الاستبداد والقوة التنفيذية، وعلى رأسها «الشاه»، والاختيارات التامّة، وصلاحياته المطلقة في السلطة، وفي القوة التشريعية المتمثلة بالبرلمان في قالب نظام الشورى، بل كان بعضها يرفع البعض الآخر.

وشاهدنا كيف أنّ هذا الإشكال اختفى عن أنظار مؤسسي (حكومة المشروطة)، وعرّفوا المشروطة بأنها نظام إسلامي!! بل حتى في نظام الجمهورية الإسلامية في إيران توجد طرق وأساليب مناسبة في تطبيق الأصل الثامن من الدستور في ما يتعلق بوظيفة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، باعتبارها وظيفة عامة تربط علاقات الأمة مع بعضها، والدولة مع الشعب، ووظيفة الأُمة تجاه الحكومة. وكذا عدم اتخاذ الأساليب المناسبة والصحيحة للتعامل مع المجالس البلدية وقوانين الشورى المتعلقة بالفصل السابع من مواد الدستور، ولذا لا يمكن التوقّع بحل وإنهاء الأزمة والنقصان الحاصل في التعامل مع الحريات من جهة، وتمركز القدرة من جهة أُخرى.

ويمكن القول في نظرة أكثر تكاملاً ووضوحاً: لو كانت هناك

نقائص وقصور، أو غموض وإبهام في الفترة التاريخية من قيادة النبي (ص) وحكومة الإمام علي (ع)، في بعض القضايا السياسية والاجتماعية، بل حتى الاعتراض على الوضع السائد آنذاك، فإنّ سبب ذلك يعود إلى التأخير أو التوقف أو تعطيل بعض العناصر والمقولات السياسية المرتبطة بالمجموعة السياسية في الإسلام، ولم تسنح الفرصة، أو تتاح الظروف آنذاك، لتحقيق كافة العناصر اللازمة لإسلامية النظام.

ونضرب لذلك مثالا واضحاً لبيان الارتباط المنطقي بين العناصر المكونّة للفكر السياسي في الإسلام، ونشير هنا إلى الارتباط المتشابه في مسألة (حرية البيان) التي هي جزء من العناصر المكونّة لحقوق الإنسان في عالمنا المعاصر.

وتتحدث المحافل العلمية والسياسية في كلّ مكان عن مسألة (حريّة البيان)؛ وقد دافعت الأحزاب السياسية، والدول، والمنظمات العالمية عنها بشدّة، وأكّدتها كثير من دساتير الدول العالمية، وعدَّتها حقّاً ضرورياً ومشروعاً للشعوب والأُمم. وقد قامت بعض المنظمات العالمية بدراسة حقوق الحرّيات في بعض البلدان المتّهمة بنقض حقوق الإنسان، مع أننا نعلم، بالضرورة، أنّ حريّة البيان هي جزء من حريّة الفكر، وأنّ حريّة البيان من دون تحقّق حريّة الفكر بشكل موحّد ومن جانبين، ستؤدي إلى فقدان مفهومها المنطقي.

فالحرية، إنما تعطى للبيان والقلم، عندما تتأمن حرّية فكر المخاطبين، أما لو لم تمنح حرّية البيان والقلم ليتم من خلالها استخدام شروط خاصة وعوامل مؤثرة في اختيارهم، فإنّ مخاطبيهم، ومن دون أنّ تكون لهم فرصة الاختيار والشروط المساوية والحرّة، سيقعون تحت تأثير جانب واحد؛ فيفرضون بيانهم على المخاطبين، وبهذا النحو يتم سلبهم حقّ الاختيار وحريّة الفكر. ولا شك في أنّ

هذا النوع من الحريّة هو نوع إعمال ضغوطات، واستبداد، سيؤدي في النهاية إلى سلب الحريّة عن المخاطبين.

فكيف يمكن توفير حريّة البيان، لجماعة تشكّل الأقلية، بقيمة سلب هذه الحريّة عن المخاطبين الذين يشكّلون الأغلبية الساحقة في المجتمع؟ فلو أردنا تطبيق حريّة البيان والقلم بشكلها وأُسلوبها الصحيح، لَوَجَبَ أنّ تكون هذه الحريّة بنحو لا يضرّ بحريّة اختيار المخاطبين وأفكارهم الحرّة. ولا شك في أنّ تجزئة حريّة البيان عن حريّة فكر المخاطب، ستؤدي إلى تحريف معنى الحريّة، وسيحصل أخيراً نوعٌ من التناقض بين حريّة البيان وحريّة الفكر.

ولرفع أيّ نوع من التعارض بين المقولات السياسية مثل: تمركز القدرة (السلطة) في نظرية ولاية الفقيه، وحريّة آحاد الشعب والأُمة في تعيين المصير الجماعي، ينبغي تحليل كافة العناصر التي تشكّل الفكر السياسي في الإسلام جنباً إلى جنب. وفي الجانب العملي أيضاً، ينبغي تحقيق كافة المؤسسات التي يبين كلّ منها أحد عناصر هذه المجموعة، ليكون كلّ منها مكمّلاً للآخر في مجرى العمل السياسي.

وهذا الارتباط المنطقي موجود حتى بين المفاهيم السياسية والاقتصادية، وكذا بين المفاهيم الثقافية في الإسلام. وينبغي تحقيق معايير الاقتصاد الإسلامي، وكذا القيم والمبادىء الثقافية في النظام السياسي المنطبق مع الفكر السياسي في الإسلام. وعلى أساس هذا الاعتقاد والتصوّر، يمكن أنّ توجد قوالب تنفيذية تشكّل الفكر السياسي في الإسلام، في أيّ زمن يتناسب مع شروط تحقيق أجزاء المجموعة المكوّنة للفكر السياسي في الإسلام وعناصرها؛ ويتم ذلك بأشكال متفاوتة وأنواع مختلفة.

وليس هذا معناه النسبية في الفكر السياسي الإسلامي، بل

بمعنى أنّ بعض العناصر الدخيلة في الفكر السياسي الإسلامي بحاجة إلى شرائط خاصة في تحققها العيني والواقعي، بحيث يكون لهذه الشرائط وجود خارجي في كيان المجتمع السياسي؛ وربما لا يكون كذلك في بعض الشرائط والحالات.

فمثلاً في الظروف والحالات التي كانت في فترة انتصار الثورة الإسلامية لتطبيق الإمامة وولاية الفقيه، وفي مسيرة أكثر من خمسة عشر عاماً، من بذله قصارى الجهود والمساعي الحثيثة، استطاع قائد الثورة توعية الشعب الإيراني ليتعرف على الحكومة القائمة على مبدإ الإمامة ونظام ولاية الفقيه، ومن ثمّ على إيمانها المطلق بذلك، والتصويت على الدستور المبني على هذا الأصل مباشرة بأغلبية الشعب. وهذا لم يقع في نهضة المشروطة. وإنّ الفقهاء، مثل الخراساني والمازندراني والنائيني لم يتمكنوا من بناء نظام مبدأ الإمامة هذا وإقامته، بسبب فقدانهم هذه الشرائط. وبما أنّ نهضة المشروطة لم تتوافّر فيها هذه الشرائط، فإنّ الأفكار السياسية الإسلامية كانت ناقصة، ولم تكن مكتملة. ولم يظهر سوى أبعاد نظام الشورى في قالب المشروطة الكذائية، مع بقاء النظام الشاهنشاهي الملوكي. وبسبب الضعف الماهوي فيها، استغل أشخاص مثل رضا خان، هذه الظروف وأساؤوا التصرف نحوها.

مع أنّ نظام الشورى في نظام الجمهورية الإسلامية الإيرانية كان قد تشكّل إلى جانب الاعتقاد بولاية الفقيه، واختارت الأُمة إلى جانب مبدإ الإمامة واختيارات وليّ الفقيه الجامع للشرائط ومنتخب الأُمة، نظامها السياسي المطلوب أيضاً.

وقد عُرض في الفكر السياسي الإسلامي المبني على مسألة مبدإ الإمامة وولاية الفقيه القائمة على هذا الأساس: أنّ الحاكمية ليست نابعة من الطبقية والاستبداد الفردي أو الجماعي، بل هي تبلور للقيم

والمبادئ السياسية لشعب مسلم منسجم في العقيدة والتفكير، يسير من خلال تنظيمه في حركة تحوّل فكرية واعتقادية نحو هدفه النهائي، أيّ التكامل الفردي والاجتماعي. وفي هذا الاتجاه بقلبٍ واحد وعزيمة وإرادة صلبة وقوية، ومن خلال تبادل الأفكار والتشاور واحترام أفكار الآخرين، والإشراف على أعمال كلّ منهم، سيدافعون عن مبدإ الإمامة وولاية الفقيه على أنها عنصر إلهي في النظام السياسي.

وعلى هذا الأساس يتم انتخاب ولي الأمر والإمام والقائد من قِبل الأُمة بصورة غير مباشرة، أيّ من خلال مجلس الخبراء المنتخبين من قِبل الشعب، ليقوم بمسؤولياته ومهامّه في القيادة والحكم. ولا يمكن فصل الجانب الإلهي للحكومة عن الجانب الشعبي؛ ولعل سبب هذا هو أنّ الأُمة ترتضي حكم القانون الإلهي. وبهذا النحو، سيتجسد في هذه الحكومة مظهر الإرادة الإلهية للفكر السياسي في الإسلام، وتتبلور الإرادة الحقيقية للشعب والأُمة.

وإنّ الحاكمية المطلقة، والإرادة الحقيقية في هذا العالم، هي لله سبحانه وحده، ولكنّه فوّضها إلى أُناس أحرار قادرين على تحمّل هذه المسؤوليات والمهام الجسام، وإدارة مصير الأُمة المشترك. ولا يحقّ لأيّ أحد في هذه المرحلة سلب هذه الحريّة التي منحها الله للإنسان عن الفرد أو المجتمع، أو يضعها في تصرف حزب أو فئة أو جماعة معيّنة، أو أنّ يجعلها تصبّ في مقاصد وأهداف غير مشروعة وغير إلهية. ويمكن للمجتمعات البشرية إعمال حقوقها المشروعة من خلال التوافق على ميثاق وطني يضمن لها حقوقها.

وإنّ مشروع الحاكمية، واستحالة تفكيك البعد الإلهي (أي مبدأ الإمامة وولاية الفقيه) عن البعد الشعبي والوطني (عن طريق الآراء العامة والاستفتاء الشعبي)، هو وإنّ كان مشروعاً حضارياً جديداً في

عالمنا المعاصر، حيث تردد الكثيرون من المفكرين والباحثين في قبوله أو إنكاره، ولكنّ يمكن جعله نموذجاً متكاملاً لارتباط الإنسان والمجتمع مع الله سبحانه؛ ذلك المجتمع السياسي الذي تتمثل فيه إرادة الأُمة وحضور الله سبحانه وتعالى.

وبما أنّ الترتب والتوالي وتبلور إرادة الله في القيادة السياسية في قالب الإمامة وولاية الفقيه من جهة، وتجلّي إرادة الأُمة في قالب الآراء العامة من جهة أُخرى، يتم بصورة طولية، ومن خلال اعتقاد الأُمة المبني على التبعية للقوانين الإلهية، فهو يتلاءم أيضاً مع فكر التوحيد الإسلامي، ولا يُتوهم فيه أيّ نوع من الشرك. وفي هذا التلفيق والتركيب، فإنّ الأُمة نفسها هي التي تتبع أوامر الله وتصغي لأحكامه، وليس لإرادة الأُمة أن تعارض إرادة الله سبحانه، لأنّ ذلك يعدّ، في الفكر التوحيدي، شِركاً جليّاً وواضحاً.

والحمد لله رب العالمين

وصلّى الله على محمد وآله الطاهرين

تعريب ضياء الدين الخزرجي

قائمة المصادر

القسم الأول: المصادر الفارسية:

- آئينه وند، صادق، ثقافة الثورة عند الشيعة، طهران، مكتب نشر الثقافة الإسلامية، 1359.

- الإبراهيمي، عبد الرضا، سياسة الدين، كرمان، مدرسة الإبراهيمي، كرمان، 1350.

- ابن سينا، الشفاء، طهران، منشورات مكتبة آية الله العظمى المرعشي.

- ابن الطقطقي، محمد بن علي بن طباطبا، تاريخ الفخري في آداب الملوكية والدولة الإسلامية، ترجمة محمد وحيد الگلبايگاني، الطبعة الثالثة، طهران، دار ترجمة نشر الكتاب، 1368.

- ابن خلدون، مقدمة ابن خلدون، ترجمة محمد بروين الجنابادي، طهران، دار ترجمة ونشر الكتاب، 1366 ش.

- أبو حديد، محمد، صلاح الدين الأيوبي، طهران، انتشارات حسينية الارشاد.
- أبو زهرة، محمد، التعاون الاجتماعي، ترجمة محمد مهدي الجعفري، طهران، انتشارات الانتشار.
- أبو علي سينا، النجاة، القاهرة، 1938.
- الأحمدي، محمد علي، الأُسلوب السياسي للقائد الإلهي، طهران، دار النشر والتحقيقات الإسلامية، 1357.
- الأصفهاني، رضا، الاستعباد الفكري، مكتب نشر الثقافة الإسلامية، 1357.
- آقائي، بهمن ـ الصفوي، خسرو، الإخوان المسلمين، تاريخ ظهور التحولات وأنشطة حركة الإخوان المسلمين في القرن الأخير، طهران، انتشارات الرسام، 1365.
- أكاديمية علوم الاتحاد السوفييتي السابق، مباني المسيحية، ترجمة أسد الله المشيري، بال، مكتبة بابل، 1366.
- أكبري مرزناك، حسن، المجتمع المثالي، من مجموعة الإسلام دين الحريّة والأخوّة، طهران، انتشارات الحكمة، 1357.
- البغدادي، عبد القاهر بن ظاهر، تاريخ المذاهب الإسلامية، ترجمة الفرق بين الفرق، مع مقدمة وحواشي وتعليقات، وترجمة النكت الإعتقادية، الشيخ المفيد، تبريز، انتشارات الحقيقة، 1330.
- السمان، علي، تقابل المذاهب والحركات السياسية في الشرق الأوسط العربي، ترجمة ن حميد، طهران، انتشارات القلم، 1357.

- الفاخوري حنا والجر، خليل، تاريخ الفلسفة في العالم الإسلامي، ترجمة عبد المحمد آيت، طهران، انتشارات كتاب الزمان، 1356.
- آيتي، طهران، منظمة نشر وتعليم الثورة الإسلامية، الطبعة الثالثة، 1367.
- الشوشتري، محمد علي، تاريخ المقايسات والنفوذ في الحكومة الإسلامية، طهران، كلية العلوم العالية، 1339.
- الإمام الخميني، روح الله، ولاية الفقيه (الحكومة الإسلامية) قم، المطبعة العلمية.
- الأميني، النجفي، عبد الحسين، الخلافة في منظار الإمامية وأهل السنة، ترجمة أحمد الأميني النجفي، 1367.
- آية الله، السيّد محمد تقي، ولاية الفقيه الأساس الفكري للمشروطة، الطبعة الثانية، طهران، انتشارات أمير كبير، 1363.
- ايولاكوست، النظرة الكونية لابن خلدون، ترجمة مظفر المهدوي، الطبعة الثانية، طهران، انتشارات شركة السهامي للانتشار 1364.
- بازرگان، عبد العلي، الشورى والبيعة، حاكمية الله في حكومة الشعب، طهران، 1361.
- بازرگان، مهدي، الإسلام المذهب المثالي، طهران، انتشارات الفتح، 1359.
- ــــــــ، البعثة والأيديولوجيّة، مشهد، انتشارات الضلوعي، 1360.

- بازرگان، مهدي، الحد بين الدين والأمور الاجتماعية، 1341.
- بهشتي، محمد، المعرفة، الطبعة الثانية، طهران، 1341.
- تعالوا لنكون كذلك، ترجمة ع غفوري، طهران، انتشارات مكتب النشر والثقافة الإسلامية، 1353.
- باساركاد، بهاء الدين، المذاهب السياسية، طهران، انتشارات اقبال.
- بالمر، مونتي، اشترن، لاري، كايل، جالز، قراءة جديدة في علم السياسة، ترجمة منوشهر شجاعي، طهران، مكتب المطالعات السياسية والدولية، طهران، 1314.
- بتروشفسكي، ايلبايا، الإسلام في إيران (بداية عصر الهجرة إلى نهاية القرن التاسع الهجري) ترجمة كريم كشاورز، طهران، انتشارات پيام بالتنسيق مع فرانكلين، 1350.
- بوبر، كاربل، المجتمع المفتوح وأعداؤه، ترجمة علي أصغر المهاجر، طهران، الشركة المتحدة للانتشار، 1365.
- بيتر، اندره، ماركس والماركسية، ترجمة شجاع الدين مينائيان.
- تنهائي، حسين أبو الحسن، تاريخ الفكر ونظريات علم الاجتماع من البداية إلى عصرنا الراهن (تاريخ المذاهب الفلسفية والدينية من البداية إلى ظهور الإسلام) رفسنجان، الجامعة الحرة الإسلامية، 1368.
- الخالد، م، الحرب المقدسة أو تحليل قوانين الجهاد الإسلامي وعلل التطور الإسلامي السريع، طهران، انتشارات الحقيقة، 1351.

- الجعفري، السيّد حسين محمد، التشيّع في مسيرة التاريخ، ترجمة السيّد محمد تقي آيت الله، طهران، مكتب نشر الثقافة الإسلامية.

- الجعفري، محمد تقي، حكمة الأُصول السياسية في الإسلام (ترجمة وتفسير عهد مالك الأشتر) مؤسسة نهج البلاغة، ربيع 1369.

- ملامح في الأفكار السياسية، ترجمة محسن عبادي، طهران، منظمة التبليغ الإسلامي، معاونية الثقافة، 1368.

- جوادي آملي، عبد الله، ولاية الفقيه، القيادة في الإسلام، الطبعة الأُولى، طهران، مركز النشر الثقافي، 1368.

- جباولكري لورا، الدفاع عن الإسلام، ترجمة فيروز الحريري، طهران، انتشارات فروغي، 1342.

- الحائري الشيرازي، محيي الدين، ولاية الفقيه، طهران، مكتب تحكيم الوحدة.

- حجتي كرماني، علي، منهج الديالكتيكية الماركسية، طهران، انتشارات مركز النشر والتحقيقات الإسلامية، 1358.

- حجتي كرماني، محمد جواد، حول المسيحية، طهران، المطبوعات الإسلامية، 1345.

- حجتي، علي، الإسلام دين الحياة، طهران، انتشارات فردوسي، 1364.

- الحسيني، سعيد، التربية السياسية الإسلامية، طهران، انتشارات أمير كبير، ج 2، 1368.

- الحقوقي، عسكر، الفلسفة السياسية الإسلامية، طهران، 1354، ج 1.
- حقي البرسوعي، إسماعيل، تفسير روح البيان، بيروت، دار إحياء التراث العربي.
- حقي، ممدوح، مقدمة الإسلام ونظام الحكم، بيروت، مكتبة الحياة، 1978.
- الخالدي، مصطفى عُمر وفروخ، دور الكنيسة في البلاد الغربية، ترجمة مصبطفى زماني، قم، انتشارات دار الفكر، 1347.
- خامنه، أنور، النظرة التجددية من ماركس إلى مانو.
- خامنه اي، السيّد محمد، علي والسلام العالمي، طهران، مكتب نشر الثقافة الإسلامية، 1368.
- الخدوري، مجيد، المذاهب السياسية في العالم الغربي، ترجمة عبد الرحمن عالم، طهران، وزارة خارجية الجمهورية الإسلامية الإيرانية، مكتب المطالعات السياسية والدولية، 1366.
- خسروشاهي، السيد هادي، مذهبان، مذهب عامل الرجعية والإمبريالية والمذهب الآخر في طريق الشعوب والأُمم، طهران، انتشارات الشركة المتحدة للانتشار، 1342.
- خلعتبري، أبو الحسن، الحقوق الإلهية والعشائرية، طهران، انتشارات أبو علي، 1353.
- داوري، رضا، الفلسفة المدنية للفارابي، شورى الثقافة والفن العالي، مركز الدراسات والتعاون الثقافي، 1355.

- ـــــــــــ، الفارابي مؤسس الفلسفة الإسلامية، طهران، جمعية الفلسفة الإيرانية، 1354، ص 132 ـ 138.
- دشتي، محمد، رحلة في الفكر المادي، الأيديولوجيّة والفلسفة، الطبعة الثالثة، 1387.
- مكتب التعاون في الحوزة والجامعة، معطيات في علم الاجتماع الإسلامي، قم، 1364، الطبعة الأُولى.
- دوستدار، بابك، دراسة الإسلام من منظار الفلسفة العلمية، طهران، انتشارات كاوه، 1357.
- رادمنش، عزت الله، كليات عقائد ابن خلدون، حول الفلسفة، والتاريخ والحضارة، طهران، انتشارات القلم، 1360.
- راميان، محمود، الإسلام والحريّة، رضائية، 1337.
- رسائي، داود، الحكومة الإسلامية ونظرة ابن خلدون، طهران، انتشارات الخوارزمي، 1348.
- ـــــــــــ، مهرين، مهرداد، حياة وفلسفة أبو نصر الفارابي، طهران، انتشارات عطائي، 1338.
- رضائي، عيار، الحركة، التكامل، النظم، طهران؛ انتشارات شهير، 1361.
- رضوي، محمد باقر، مكتب الواسطة (الحكومة والمالكية في الإسلام)، 1334.
- رهبر، محمد تقي، دروس سياسية من نهج البلاغة، شرح الخطبة القاصعة، طهران، انتشارات اطلاعات، 1368.

- ري شهري، محمد محمدي، فلسفة الإمامة والزعامة، قم، الحوزة العلمية، مكتب التبليغ الإسلامي، 1368.
- زرين كوب، عبد الحسين، الهروب من المدرسة، طهران، جمعية الآثار الوطنية، 1352.
- راندل، هرمن، رحلة تكامل العقل الحديث، ترجمة أبو القاسم باينده، طهران، دار نشر وترجمة الكتاب، 1353.
- ساباين، جورج، تاريخ النظريات السياسية، ترجمة بازاركاد.
- منظمة التبليغ الإسلامي، المعاونية الدولية، الحكومة في الإسلام، طهران، المؤتمر الرابع للفكر الإسلامي، 1368.
- سرجنت، ال تي، الأيديولوجيّة التطبيقية، انتشارات في طريق الحق، وانتشارات وتعليم الثورة الإسلامية، 1361.
- ــــــــــــ، الأيديولوجيّة السياسية المعاصرة، ترجمة محمود كتابي، إصفهان، جامعة أصفهان، 1360.
- ملامح المسؤولين في نهج البلاغة (ترجمة عهد الإمام أمير المؤمنين (ع) إلى مالك الأشتر)، مؤسسة نهج البلاغة، 1368.
- الشبلي، أحمد، تحفة الشرق والأفكار الإسلامية، ترجمة خليل خليليان، طهران، انتشارات نويد، 1349.

شريعتي، محمد تقي، الخلافة والولاية في نظر القرآن والسنة، طهران، مؤسسة إرشاد الإسلامية، 1351.

- شريعتي، علي، معرفة الإسلام، مشهد، 1347.
- شريف واقفي، مجيد، الإسلام بلا ديمقراطية، طهران، انتشارات التشيّع، 1358.

- الشعار، جعفر، نبذة صحيفة السياسة، الطبعة الثانية، طهران، طبع ونشر بنياد، 1368.

- شلتوت، محمود، الحرب والسلم في الإسلام، ترجمة شريف رحماني، طهران، انتشارات البعثة، 1354.

- الشيرازي، السيّد محمد، دور الإدارة في تطوير الشعوب، ترجمة علي الكاظمي، طهران، مركز نشر الفكر الإسلامي، 1368.

- ـــــــــ، العقائد الإسلامية، ترجمة علي الكاظمي، أصفهان، انتشارات الجمعية الإسلامية لشباب أصفهان، 1352.

- صادق، ن، الاسطورة، قزوين، انتشارات طه، 1358.

- صالحي نجف آبادي، ولاية الفقيه، حكومة الصالحين، طهران، مركز الخدمات الثقافية (رسا)، 1343.

- صانعي، يوسف، ولاية الفقيه، الحكومة الإسلامية في منظار القرآن والحديث والدستور، انتشارات مؤسسة القرآن.

- الصدر، السيّد حسين، المعارف الإسلامية في العالم المعاصر، طهران، الشركة المتحدة للكتب الجيبية الصغيرة، 1348.

- الصدر، محمد باقر، نظرية المعرفة في فلسفتنا، ترجمة حسين الحسيني، طهران، انتشارات بور، 1359 و 1360.

- صدر الدين علي بن محمد، شرح الطاوي في العقيدة السلفية، مكة المكرمة، 1930.

- الطالقاني، محمود، مستقبل البشرية في نظرة مذهبنا، طهران،

انتشارات السيّد جمال، 1359.

- الطاهري، حبيب الله، تحقيق حول ولاية الفقيه، قم، جامعة مدرسي الحوزة العلمية في قم، مكتب النشر الإسلامي، 1369.

- الطباطبائي؛ العلامة السيّد محمد حسين، أُصول الفلسفة والمنهج الواقعي، طهران، انتشارات صدرا.

- ــــــــــــ، الأفكار الأساسية في الإسلام، طهران، جمعية الثورة الإسلامية، مركز النشر الجامعي، 1361.

- ــــــــــــ، الشيعة في الإسلام، قم، انتشارات الهجرة، مركز البحوث الإسلامي.

- ــــــــــــ، الولاية والزعامة، مشهد، انتشارات «سپيده».

- الطبرسي، أبو جعفر، جامع البيان، بيروت، دار المعرفة.

- الطبري، أبو علي، مجمع البيان، بيروت، دار إحياء التراث العربي، 1379.

- طه، حسين، مرآة الإسلام، ترجمة محمد إبراهيم آيتي، طهران، انتشارات الانتشار، 1364.

- عبد الرزاق، علي، الإسلام وأُصول الحكم، بيروت، مكتبة الحياة، 1978.

- عبد الرزاق، مصطفى، تمهيد لتاريخ الفلسفة، ترجمة فتح علي أكبري، أصفهان، انتشارات نشر العبادة، 1368.

- عبد السلام بن عبد العالي، الفلسفة السياسية عند الفارابي،

بيروت، دار الطليعة، الطبعة الثالثة، 1986.

- عطائي، علي، ولاية الفقيه في نظر الفقهاء والمراجع، الطبعة الثانية، قم، 1364.

- عميد زنجاني، عباس علي، الثورة الإسلامية وجذورها، الطبعة الخامسة، طهران، الكتاب السياسي، 1373.

- ــــــــــ، أُسس الوطنية في المجتمع المثالي الإسلامي، النظرة الكونية المشتركة، النظرة المشتركة، النظام المشترك، طهران، انتشارات المكتبة الإسلامية الكبرى، 1352.

- ــــــــــ، المحافظة على السلام والتعايش السلمي، طهران، دار الكتب الإسلامية، الطبعة الثانية، 1356.

- ــــــــــ، الجهاد في نظر الإمام علي (ع) في نهج البلاغة، طهران، منظمة الطبع والنشر في وزارة الثقافة والإرشاد الإسلامي، الطبعة الخامسة، شتاء 1369.

- ــــــــــ، حقوق الأقليات في الفقه الإسلامي، طهران، مكتب نشر الثقافة الإسلامية، الطبعة الرابعة، 1368.

- ــــــــــ، في درب إقامة الحج الإبراهيمي، طهران، منظمة الطبع والنشر في وزراة الثقافة والإرشاد الإسلامي، الطبعة الأُولى، 1366.

- ــــــــــ، الفقه السياسي، طهران، انتشارات أمير كبير، الطبعة الثالثة، 1373.

- ــــــــــ، الفقه السياسي، طهران، انتشارات أمير كبير، 1373.

- عنايت، حميد، الإسلام والاشتراكية في مصر، وثلاثة مقالات أُخرى، الطبعة الثالثة، طهران، انتشارات موج، 1354.
- ـــــــــــــ، الأفكار السياسية في الإسلام المعاصر، ترجمة بهاء الدين خرمشاهي، طهران، الشركة المتحدة لانتشارات الخوارزمي، 1362.
- ـــــــــــــ، ستة مقالات حول الدين والمجتمع، الطبعة الثالثة، طهران، انتشارات موج، 1357.
- غالب، مصطفى، في سبيل موسوعة فلسفية، إخوان الصفا، بيروت، مكتبة الهلال، 1989.
- الغزالي، محمد، الغزالي يتحدث معكم، الطبعة الرابعة، طهران، انتشارات عطائي، 1350.
- الغزالي، محمد بن حامد، إحياء علوم الدين، أبو حامد الغزالي، المترجمون: سويد الدين محمد الخوارزمي، بالتعاون مع حسين خديوم جم، طهران: مؤسسة الثقافة الإيرانية.
- الفارابي، فصوص الفارابي، ترجمة وتوضيح غلام حسين آهني، أصفهان: انتشارات تأييد، 1339.
- ـــــــــــــ، آراء أهل المدينة الفاضلة، آراء أهل المدينة الفاضلة، ترجمة وشرح جعفر السجادي، شورى الثقافة والفن العالي، مركز المطالعات والتعاون الثقافي، 1354.
- ـــــــــــــ، السياسة المدنية، ترجمة السيّد جعفر السجادي، طهران، انتشارات جمعية الحكمة والفلسفة في إيران، 1357.

- الفارسي، جلال الدين، الثورة الإسلامية التكاملية: طهران، انتشارات آسيا، 1349.
- ـــــــــــ، النبي والثورة، قم، انتشارات الأمل، 1368.
- ـــــــــــ، خاطرات حسن البنا، الطبعة الثانية، طهران، انتشارات برهان، 1365.
- بخشي، علي آقا، طهران، ثقافة العلوم السياسية، نشر تندر، 1363.
- الفقيهي، علي أصغر، آل بويه، أول سلسلة قوية للشيعة مع نماذج من حياة المجتمع الإسلامي في القرنين الرابع والخامس، طهران: انتشارات الصبا، 1367.
- فلامكي، محمد منصور، الفارابي ورحلة المواطنة في إيران، طهران، انتشارات الفضة، 1367.
- الفلسفي، محمد تقي، المقارنة بين الإسلام ومنهج الحداثة والتطور العالمي المعاصر، طهران، انتشارات المفيد، 1355.
- فيشن والتز، ابن خلدون وتيمور لنك، ترجمة سعيد النفيسي، ونوشين دخت النفيسي، انتشارات زوّار، 1366.
- القاضي، حسن، الإنسان المثالي، طهران، 1353.
- القضائي، يوسف، تحقيق في التاريخ والفلسفة، طهران، انتشارت فرّخي، 1354.
- ـــــــــــ، علم الاجتماع الديني، الجاهلية قبل الإسلام، طهران، انتشارات شقايق، 1364.

- قطب، محمد، جاهلية القرن العشرين، من كتاب جاهلية القرن العشرين، الطبعة الثانية، ترجمة صدر الدين البلاغي، طهران، انتشارات أمير كبير، 1355.
- ــــــــــــ، خصائص النظرة الكونية والأيديولوجيّة الإسلامية، ترجمة ومقدمة وضمائم للسيد محمد خامنئي، طهران، انتشارات البعثة، 1358.
- القمي، عباس، سفينة البحار، طهران، دار الأُسوة للطباعة والنشر، الطبعة الأُولى، 1314.
- كرماني، أحمد، تاريخ التشيع في إيران، طهران، انتشارات مشكوة، 1358.
- كميج، جان، قيامة العرب الثانية، ترجمة رحمة الله الصالحي، طهران، انتشارات سپهر، 1352.
- كيبل، جيل، النبي وفرعون، الحركات المعاصرة الإسلامية في مصر، ترجمة حميد الأحمدي، طهران، انتشارات العالم، 1367.
- كربن هنري، التاريخ من البداية إلى موت ابن رشد، ترجمة أسد الله المبشري، طهران، انتشارات أمير كبير، 1352.
- جيب، هاميلتون، المذهب والسياسة في المسيحية والإسلام، ترجمة مهدي النائيني، قم، انتشارات دار الفكر، 1351.
- گلستاني، هاشم، الفلسفة الإسلامية من البداية إلى العصر الراهن، انتشارات مشعل، 1368.
- لانوست، هنري، السياسة والغزالي، ترجمة مهدي المظفري، طهران، مؤسسة الثقافة الإيرانية، 1354.

- لابوم، جول، الأيديولوجيّة وثقافة الإسلام في نظر جول لابوم، ترجمة واقتباس محمد رسول دريائي، طهران، دار نشر الأُمة، 1356.
- لنكراني، محمد، مذهب إدارة البلدان في نظر الإمام علي (ع)، مكتب النشر والثقافة الإسلامية.
- لوبون، غوستاف، حضارة الإسلام والعرب، ترجمة السيّد هشام الحسيني، طهران، دار بيع الكتب الإسلامية، 1364.
- ماركوس، ماركات، دور الإسلام في تحدي الغرب، ترجمة السيّد غلام رضا سعيدي، قم، دار نشر التبليغ الإسلامي.
- ماكوزه، هربرت، العقلانية والثورة، ترجمة محسن ثلاثي، طهران، دار نشر الخلود.
- المودودي، أبو الأعلى، الإسلام في العالم المعاصر، ترجمة أحمد فرزانه، وتحقيق خسروشاهي، طهران، دار نشر البعثة.
- مؤسسة في طريق الحق، مجموعة دروس حول الأيديولوجيّة الإسلامية، قم، 1361.
- المؤمن، علي، جاذبية القيادة في نظر المولوي، طهران، 1368.
- مباحث ومقالات المؤتمر العالمي لنهج البلاغة، مؤسسة نهج البلاغة، 1368.
- قطب، محمد، الإنسان بين المادية والإسلام، ترجمة خليل خليليان، طهران، دار نشر الشركة المتحدة للانتشار، 1346.

- ـــــــــــــ، معرفة الإسلام، ترجمة محمد علي عابدي، طهران، دار نشر البرز.
- ابن رشد، محمد، فصل المقال في ما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، ترجمة سيد جعفر السجادي، طهران، جمعية الحكمة والفلسفة في إيران، 1357.
- محمديان، بهرام، العلم والعالم في الفكر الإسلامي، تبريز، دار نشر ياران، 1364.
- المدرسي الجهاردهي، مرتضى، تاريخ فلاسفة الإسلام، ج 2، 1337.
- ـــــــــــــ، فلسفة التاريخ والاجتماع، طهران، دار نشر متين، 1352.
- المدرسي، كاظم، الإسلام ومحرومو الشعوب، طهران، دار نشر البرهان، 1353.
- المدرسي، محمد تقي، الأئمة والشيعة والحركات الدينية، ترجمة حميد رضا أجير، مشهد «الحضرة الرضوية الشريفة»، مؤسسة البحوث الإسلامية، 1368.
- المشايخي الفريني، محمد حسين، النظرات السياسية في نهج البلاغة، طهران، دار نشر روشنگر، 1366.
- مشكور، محمد جواد، ثقافة الفرق الإسلامية، مع مقدمة الأستاذ كاظم مدير شانجي، مشهد، مؤسسة البحوث الإسلامية «الحضرة الرضوية الشريفة»، 1368.
- ـــــــــــــ، ثلاثة وسبعون شعباً أو العقائد المذهبية، طهران، دار نشر عطائي، 1355.

- مشكوة الديني، عبد الحسين، الحكومة الدينية في أُسلوب الفلاسفة والمتكلمين الشيعة، قم، دار نشر الإسلام، 1365.
- مصباح، السيد محمد حسين، دور رجال الدين في المجتمع، الطبعة الأُولى، طهران، مكتب حرس الجهاد الإسلامي، 1368.
- مصباح، محمد تقي، الأيديولوجيّة التطبيقية، دار نشر في طريق الحق، ونشر وتعليم الثورة الإسلامية، 1361.
- المطهري، أحمد، مشاريع الرسالة حول الخلافة والحكم، ج 2، قم، مجمع الذخائر الإسلامية، 1356.
- ــــــــــــ، مشاريع الرسالة حول الخلافة والحكم، طهران، 1357.
- المطهري، مرتضى، الإمامة والزعامة، طهران، دار نشر صدرا، 1367.
- ــــــــــــ، المجتمع والتاريخ، طهران، دار نشر صدرا.
- ــــــــــــ، الإنسان وتعيين المصير، طهران، دار نشر الانتشار، 1354.
- ــــــــــــ، علل الانجرار نحو المادية، مشهد، دار نشر طوس، 1350.
- مظفريان، منوشهر، الزعامة والإدارة في الإسلام، طهران، دار نشر عطائي، 1353.
- مغنية، محمد جواد، من هم الشيعة؟ وما هو التشيع؟ ترجمة علي أكبر كسمائي، طهران، دار نشر اقبال، 1334.

- ــــــــــــــــ، الشيعة والتشيع، ترجمة وتدوين شمس الدين المرعشي، طهران، مجمع الذخائر الإسلامي، 1356.
- المقيمي، محمد، الولاية في أُطروحة مرجعية الشيعة، طهران، دار نشر الأمل، 1355.
- مكارم الشيرازي، ناصر، مسألة الإدارة والزعامة في الإسلام، الطبعة الأُولى، طهران، دار نشر الهدف، 1367.
- المنتظري، حسين علي، دروس من نهج البلاغة، شرح الخطبة القاصعة، طهران، دار نشر الاطلاعات، 1368.
- المودودي، أبو الأعلى، الإسلام والجاهلية، ترجمة السيّد غلام رضا سعيدي، 1333.
- ــــــــــــــــ، البرنامج الإسلامي، ترجمة السيد غلام رضا سعيدي، طهران، دار نشر شفق، 1354.
- ــــــــــــــــ، دستور الجمهورية الإسلامية الإيرانية، ترجمة محمد علي گواه، انتشارات دار الفكر.
- الموسوي الخلخالي، السيّد محمد مهدي، الحاكمية في الإسلام، دار نشر الآفاق، 1367.
- مهدي، محسن، فلسفة تاريخ ابن خلدون، ترجمة مجيد المسعودي، طهران، دار نشر وترجمة الكتاب، 1352.
- ميان، محمد شريف، تاريخ الفلسفة في الإسلام، ترجمة نصر الله بورجوادي، مركز النشر الجامعي، الطبعة الأُولى، 1367.
- مير محمد شريف، تاريخ الفلسفة في الإسلام، مركز النشر الجامعي، 1362.

- ناصر الدين صاحب الزماني، محمد حسن، سهم الإسلام في حضارة العالم، طهران، دار نشر البعثة، 1353.
- النجفي، عبد العظيم، الزعامة في الإسلام، طهران، المجمع الديني في مسجد أمير المؤمنين (ع)، 1356.
- النجفي، محمد باقر، الأيديولوجيّة الإلهية وسبّاقو الحضارة، طهران، دار نشر البعثة، 1349.
- ناصيف النصار، الفكر الواقعي عند ابن خلدون، ترجمة يوسف رحيم لو، طهران، مركز النشر الجامعي، 1367.
- نصر، حسين، ثلاثة حكماء مسلمون، ترجمة أحمد آرام، الطبعة الثالثة، طهران، الكتب الجيبية الصغيرة لفرانكلين، 1354.
- ــــــــــ، العلم والحضارة في الإسلام، بالتنسيق مع أحمد آرام، طهران، دار نشر سروش، 1366.
- نظام الملك، حسن بن علي، سير الملوك وعهد السياسة، بالتنسيق مع هيوبرت دارك، طهران، دار النشر العلمية والثقافية، 1365.
- النفيسي، محمود (تقي زاده)، رحلة في الأفكار الاجتماعية للمسلمين، طهران، دار نشر الأميري، 1368.
- النوري، حسين، الإسلام والحريّة، طهران، مجمع البحوث الإسلامية.
- نهج البلاغة، ترجمة أسد الله المبشري، طهران، مكتب نشر الثقافة الإسلامية، 1367.

- نيليبك، حتي، الشرق الأدنى في التاريخ، ترجمة الدكتور قمر آريان، طهران، دار نشر وترجمة الكتاب، 1350.
- هاشمي رفسنجاني، علي أكبر، العدالة الاجتماعية، دار التبليغ القومي، الطبعة الأُولى، منظمة التبليغ الإسلامي، مكتب الممثلية، 1367.
- هاشمي، السيّد أبو القاسم، أبو نصر محمد الفارابي، الطبعة الثانية، طهران، دار نشر صفي علي شاه، 1364.
- يغمائي، إقبال، رب العلم والسياسة، الخواجة نصير الدين الطوسي، طهران، وزارة الثقافة والفن، إدارة التدوين العامة، 1356.

القسم الثاني: المصادر العربية:

1 ـ القرآن المجيد
2 ـ ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة، القاهرة، 1329 هـ. ق.
3 ـ ابن تيمية، الحسبة في الإسلام، دمشق، 1967.
4 ـ ابن جرير الطبري، تاريخ الرسل والملوك، القاهرة، 1960.
5 ـ ابن سلام، كتاب الأموال، بيروت، دار الكتب العلمية، 1406 هـ. ق.
6 ـ ابن الاخوة، معالم الحسبة في أحكام الحسبة، كامبريدج، 1937.
7 ـ ابن الطقطقي، الفخري، في الآداب السلطانية، القاهرة.
8 ـ ابن القيم، الطرق الحكمية في السياسة الشرعية، القاهرة، 1372 هـ. ق.

9 ـ ابن حزم، المحلى، القاهرة، 1347 هـ. ق.

10ـ ابن خلدون، المقدمة، القاهرة، 1284 هـ. ق.

11ـ ابن رشد، بداية المجتهد، القاهرة، 1329 هـ. ق.

12ـ أبو يوسف، الخراج، القاهرة، 1346 هـ. ق.

13ـ أبي يعلى، الأحكام السلطانية، تصحيح محمد حامد الفقي، مركز النشر، مكتب الإعلام الإسلامي، 1406.

14ـ الإمام الخميني، المكاسب المحرّمة، قم، مكتبة إسماعيليان.

15ـ ــــــــــ، كتاب البيع، قم، مكتبة إسماعيليان.

16ـ الشيرازي، سيد محمد، الفقه، السياسة، قم، مطبعة رضائي، 1403 هـ. ق.

17ـ الطرطوشي، سراج الملوك، القاهرة، 1935.

18ـ الكندي، الولاة والقضاة، بيروت، 1908.

19ـ الماوردي، الأحكام السلطانية، مركز النشر، مكتب الإعلام الإسلامي.

20ـ الهشياري، الوزراء والكتاب، القاهرة، 1938.

21ـ آيت الله الخوئي، مصباح الفقاهة، بيروت، طبعة النجف الأشرف.

22ـ البلاذري، فتوح البلدان، بيروت، 1957.

23ـ حبيب الله الخوئي، شرح نهج البلاغة، طهران.

24ـ محمد خليل، الدكتور سعد، نزع الملكية للمنفعة العامة، القاهرة، دار السلام.

25- صالح، الدكتور صبحي، النظم الإسلامية، بيروت، دار العلم للملايين، 1982.

26- المحمصاني، الدكتور صبحي، الأوضاع التشريعية في الدول العربية، بيروت، دار العلم للملايين.

27- المتولي، الدكتور عبد الحميد، أزمة الفكر السياسي الإسلامي، القاهرة، 1985.

28- عبد الرزاق، الدكتور علي، أُصول الحكم في الإسلام، القاهرة، 1925.

29- حمادة، الدكتور محمد ماهر، الوثائق السياسية والإدارية للعصور العباسية، بيروت، مؤسسة الرسالة، 1985.

30- كمال وصفي، الدكتور مصطفى، مصنفة النظم الإسلامية، القاهرة، مكتبة الوهبة، 1395 هـ. ق.

31- الزحيلي، الدكتور وهبة، العلاقات الدولية في الإسلام، دمشق.

32- الزحيلي، الدكتور وهبة، الفقه الإسلامي وأدلّته، بيروت، دار الفكر، 1404 هـ. ق.

33- السرخسي، شرح السير الكبير.

34- رضا، رشيد، تفسير المنار.

35- الشريف الرضي، علم الهدى، نهج البلاغة.

36- السيوطي، تاريخ الخلفاء، القاهرة، 1964.

37- الشهيد الثاني، الدروس، قم، افست.

38- العاملي، الشيخ الحر، وسائل الشيعة.

39- القاسمي، ظافر، نظام الحكم في الشريعة والقانون الإسلامي، بيروت، دار النفائس، الطبعة الثانية، 1405 هـ. ق.

40- زلوم، عبد القديم، الأموال في دولة الخلافة، بيروت، دار العلم للملايين، 1983.

41- الحلي، العلامة، تذكرة الفقهاء، قم، افست.

42- الطباطبائي، السيّد محمد حسين، تفسير الميزان.

43- الرازي، فخر الدين، التفسير الكبير.

44- الحلي، المحقق، شرايع الأحكام، بيروت، 1980 م.

45- أبو زهرة، محمد، العلاقات الدولية في الإسلام، بيروت، 1384 هـ. ق.

46- حمد الله، محمد، الوثائق السياسية للعهد النبوي، بيروت، دار النفائس، 1987.

47- المتوكل، محمد عطا، المذهب السياسي في الإسلام، بيروت، مؤسسة الإرشاد الإسلامي، 1405.

48- إبراهيم، محمد قطب، النظم المالية في الإسلام، بيروت، 1986.

49- الغزالي، محمد، فقه السيرة، دمشق، دار العلم، 1409 هـ. ق.

50- المبارك، محمد، الدولة ونظام الحسبة عند ابن تيمية، بيروت، 1967.

51- المبارك، محمد، نظام الحكم والدولة، بيروت، 1974.

52ـ المرسي، محمد، التنظيم المحاسبي للأموال العامة، بيروت، دار الكتب اللبنانية، 1977.

53ـ القرشي، محمد بن محمد، معالم القربة في أحكام الحسبة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1976.

54ـ الشيباني، محمد حسن، السير الكبير.

55ـ الحائري، محمد كاظم، ولاية الأمر في عصر الغيبة، قم، مجمع الفكر الإسلامي، 1314 هـ. ق.

56ـ العجلاني، منير، عبقرية الإسلام في أُصول الحكم، بيروت، 1965.

57ـ نخلة، موريس، شرح قانون البلديات، بيروت، 1982.

58ـ الطبسي، نجم الدين، موارد السجن في النصوص والفتاوى.

59ـ زيادة، نقولا، الحسبة والمحتسب في الإسلام، بيروت، 1962.

60ـ القرشي، يحيى بن آدم، القاهرة، 1347 هـ. ق.